Die Fragmente des Novalis

Dr. Anni Carlsson

Diss. Basel. 1939.

Die Fragmente des Novalis

INAUGURAL-DISSERTATION

zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophisch-Historischen Fakultät
der Universität Basel

vorgelegt von
Anni Carlsson
aus Stockholm

Berlin 1939

Genehmigt von der Philosophisch-Historischen Fakultät auf Antrag der Herren Professoren Dr. Herman Schmalenbach und Dr. Walter Muschg.

Basel, den 6. März 1937.

Prof. Dr. H. Fuchs,
Dekan.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Diese Arbeit erscheint gleichzeitig (1939) durch den Verlag Helbing & Lichtenhahn, Basel, im öffentlichen Buchhandel.

Inhaltsangabe

I. Romantische Dichtung und romantische Philosophie . . . 1

1. Novalis als Dichter 1
2. Die romantische Theorie des Dichters 2
3. Der magische Idealismus 2
4. Die romantische „Zwitterart“ 3
5. Die Problematik der dichterischen Fragmente des Novalis 4
6. Das Fragment als Schicksal romantischer Poesie und Philosophie 5

II. Das romantische Fragment 6

1. Das Fragment als angemessene Formulierung der geistigen Situation 6
2. Abgrenzung gegen den Aphorismus 7
3. Problemeinheit und Systemeinheit 8
4. Die Dialektik der intensiven Unendlichkeit 9
5. Das Fragment als Randglosse des Zeitalters 10
6. Die romantische Sicht der philosophischen Problemlage . 10
   a) Die Vielschichtigkeit des Geistes 10
   b) Die praktische Wertantwort der Tätigkeit 11
   c) Ontologische Orientierung der Lebensphilosophie . . 11
   d) Die Anschauung 11
   e) Der Widerstreit der Problematik 12
7. Das Fragment als geschichtlich notwendige Folgerung . 12

III. Die Fragmente des Novalis 13

1. Die zeitliche Ordnung der Fragmente 13
2. Novalis und Friedrich Schlegel 14
3. Der philosophische Gesichtspunkt der Aufzeichnungen . 15
4. Der Begriff der Philosophie in der Auslegung 15
5. Die Problemgebiete der Fragmente 16
   a) Das Ich 16
   b) Das Nicht-Ich 16
   c) Das Ganze 16
   d) Der Geist 17

6. Der systematische Gesichtspunkt 18
a) Der magische Idealismus 18
b) Ontologische Betrachtung 18

IV. Die Philosophie in der Auslegung des Novalis 19

1. Der transzendentale Idealismus 19
a) Der Apriorismus 19
b) Die intellektuelle Anschauung 20
c) Die Tätigkeit 22
2. Die Spekulation als poetisches Instrument 24
3. Die magische Philosophie 25
a) Magie und Moralität 25
b) Magie und Mathematik 26
4. Individualphilosophie und Philosophie der Philosophie . 27
5. Universalphilosophie 28
6. Das philosophische Ingrediens 28
7. Analogie und Dialektik 30
8. Philosophieren und Philosophem 31
9. Ontologisches 32
10. Zusammenfassende Kritik 32

V. Das Ich 34

1. Das absolute Ich der ersten Wissenschaftslehre 34
2. Das Universalprinzip 35
a) Die Realform 35
b) Die Idealform 36
3. Das Prinzip der Vereigentümlichung 37
4. Der Begriff Mensch 41
a) Der Kosmometer 41
b) Der Weg nach innen 42
c) Die Person 44
5. Der Apriorismus als poetisches Instrument 46
6. Das eidetische Ich 47
7. Ethik 48
a) Spekulation und Sittengesetz 48
b) Die Kantische Tugend der Pflicht 48
c) Fichtes Tugend der Freiheit 49
d) Die magische Moralität 50
e) Der Wille 51
8. Religion 52
a) Die Tätigkeit des Glaubens 52
b) Die Moral in der höchsten Dignität 53

c) Die Künstlerreligion 54
d) Der „andere Realismus" Schleiermachers 55
9. Kritik des Novalis an Fichte 57
10. Die mystische Einheit des magischen Idealismus . . . 57
11. Die magische Erkenntnis 59
12. Das Selbstbewußtsein 60
a) Das empirische Ich und der zeitlose immer gleiche Zustand 60
b) Vergleich der Gesichtspunkte 61
c) Die Wissenschaftslehre und der magische Idealismus 63
13. Wissen und Machen 64
a) Die schaffende Illusion der Tätigkeit 64
b) Vereigentümlichung 65
c) Selbstfremdmachung 66
d) Poesie als Bedingung der Philosophie 68
14. Die sinnliche Einheit der Gestalt 69
15. Mikrokosmos und Makrokosmos 70

VI. Das Nicht-Ich 71

1. Fichtes Begriff des Nicht-Ich 71
2. Die romantische Auslegung 71
3. Kritik an Hand der Dialektik 72
4. Die Realität des magischen Idealismus 74
5. Empirische Causalität und Causalität durch Freiheit . 75
6. Der objektive Idealismus 76
7. Die Subjekt-Objekt-Identität 78
8. Die Frage nach dem Seinszusammenhang 79
9. Die Natur der Natur 80
a) Der passive Widerstand der objektiven Realität . . 80
b) „Die Weltseele" als spekulatives Prinzip der objektiven Gültigkeit 81
c) Idealistisches Systemdenken und ontologisches Problemdenken 83
d) Forderung einer neuen Metaphysik 84
10. Zum Problem des idealen Seins 86
11. Das Nicht-Ich im magischen Idealismus 87
a) Die Ehe von Natur und Geist 87
b) Die Negation der Heterogeneisierung 89
c) Die magische Zeugung Jakob Böhmes 91
12. Die Selbstverwirklichung der Freiheit 91
a) These — Antithese — Synthese 91
b) Fichtes Zielstrebigkeit des Geschichtsprozesses . . 92

c) Das magische Ziel 93
d) Die „elektive Freiheit“ 94
e) Freiheit und Bestimmung 97
f) Ontologische Folgerungen 98
g) Natur und Kunst 99
h) Die pädagogische Aufgabe der Natur 101

13. Zusammenfassende Kritik 102

VII. Das Ganze 104

1. Das Problem des Ganzen 104
a) Die Übergegenständlichkeit des Gegenstandes . . . 104
b) Die Erkenntnis und der Seinszusammenhang . . . 104
c) Kritizistische Spekulation und kritische Wiederherstellung der Problemlage 105

2. Das romantische Problembewußtsein 106
a) Empfindung und Geschmack für das Unendliche . . 106
b) Die vollendete Erkenntnis 107
c) Das Ganze in der Einzelerkenntnis 107

3. Der Seinszusammenhang und das Wesen des Romantisierens 109
a) Klassifikation der Individualität 109
b) Auflösung der Individualität 109
c) Die Individualität als objektive Bedingung möglicher Erkenntnis 110
d) Besondere und allgemeine Erkenntnis 111

4. Die Bedeutung des Mikrokosmos 112

5. Das Vorbild des antifichtischen deutlichen Kopfes . . 115

6. Das ontologische und gnoseologische Problem . . . 116

7. Die Erforschung der geselligen Verhältnisse 117
a) Gliederung des Universums 117
b) Die Willkür der Assoziationen 117
c) Das Organom der reinen Schematik 118
d) Die Dialektik von Schein und Sein 119

8. Das Individuum als Funktion des Universums 120
a) Das Natursystem des Individuums 120
b) Das Geistsystem des Individuums 121
c) Die höhere Wissenschaftslehre 121
d) Die Anpassung der Theorie 122

9. Die spekulative Metaphysik des Ganzen 122

10. Systemdenken und Problemdenken 123

11. Poesie als Schlüssel der Philosophie 124

12. Zusammenfassende Kritik 125

VIII. Der Geist 126
1. Das geistige Sein im Idealismus 126
2. Das Problem in den Problemstellungen 127
3. Reiner und empirischer Geist 128
4. Reine und empirische Materie 131
5. Form und Stoff im Verhältnis von Geist und Materie . . 133
6. Dialektik von Raum und Zeit 134
7. Ableitung der Kategorien 140
8. Das geistige Universum 141
9. Das Subjekt-Objekt des Denkens 142
10. Die Erscheinung in den Wissenschaften 143
11. Der Weltaufbau 144
a) Die Synthese als Prinzip der Graderhöhung 144
b) Der Geist als Prinzip der Graderhöhung 145
c) Materialistische Entwicklung 147
d) Seele und Geist 147
e) Die Graderhöhung als Krankheit und Sünde des Geistes 148
g) Die magische Aufgabe der Assoziationssubstanz . . 149
h) Die intellektuelle Anschauung als Prinzip der Graderhöhung 150
12. Der Welt-Abbau: Die Selbstfremdmachung des Geistes 150
13. Geist und Körper 151
a) Überwindung des Gegensatzes durch Sittlichkeit . . 151
b) Innenwelt und Außenwelt 152
c) Die Einheit von Leib, Seele und Geist und die Vermittlung der Sinne 152
d) Die Sinne als Erscheinungsformen des Sinns . . . 153
e) Monotonie — Disharmonie — Harmonie 154
f) Der magische Idealismus und die Philosophie Hemsterhuis' 155
14. Die magische Aufgabe des Kosmos 158
15. Der poetische Geist 159
16. Realdialektik von Zwang und Freiheit 159
17. Ewigkeit und Vergänglichkeit 160
18. Die Dialektik des wirklichen Geschehens 161
19. Systematische Unergiebigkeit der Problemstellungen . . 162
20. Phänomenologische Unterscheidungen an Hand der drei Grundtypen Nicolai Hartmanns 163
a) Der personale Geist 163
b) Der objektive Geist 163
c) Der objektivierte Geist 164
21. Zusammenfassende Kritik 166

IX. Der magische Idealismus 168

1. Die geistige Situation des Novalis 168
2. Der magische Idealismus als Ausartung der Transzendentalphilosophie 170
   a) Beziehung zu Kant 170
   b) Die Inselposition der Wissenschaftslehre und des magischen Isealismus 171
   c) Die Realität der Tathandlung als Basis der magischen Tätigkeit 172
   d) Die doppelte Notwendigkeit der Wissenschaftslehre . 172
   e) Die magische Berichtigung der Freiheit 174
   f) Die mögliche Freiheit der Organe 174
   g) Das Zentralorgan und seine Funktion der Kunst . . 175
   h) Bedingung und Beziehung der Kunst-Tätigkeit . . . 177
3. Das Vorbild des aktiven Empiristen Goethe 178
4. Die Forderung einer magischen Verbindung von Goethe und Fichte 179
5. Verwirklichung der Möglichkeit durch Kunst 181
6. Die Verbindung von Wille, Phantasie und Denkkraft in der Kunst 182
7. Die Produkte des freien Denkens und der freien Einbildungskraft: Mathematik und Dichtung 183
8. Die praktische Magie der Bildung und die Entsprechung von allmächtigem und allfähigem Organ 186
9. Die Anschauungskategorie als magische Realkategorie 187
10. Kritischer Beschluß 188

X. Ontologische Betrachtung 189

1. Ontologische Problembehandlung 189
2. Ontologische Bedeutung der Poesie 190
   a) Emotionale Lebensphilosophie 190
   b) Aufhellung des inneren Weltalls 191
   c) Ontologische Lösung des magischen Idealismus . . 191
3. Realdialektik 193
   a) Die widerspruchsvolle Ansicht der Realität 193
   b) Subjekt und Objekt 194
   c) Wesen und Eigenschaft 196
4. Der gemeinschaftliche Grund der Dialektik als Gegenstand der Philosophie 199

XI. Methodologie 200
1. Die Vorliebe für literarische Saturnalien 200
2. Die Begeisterung 201
a) Der unendliche Zustand 201
b) Der unendliche Gegenstand 201
c) Die gegenstandslose Schwingung 202
3. Das Gegenstreben zum System 202
a) Fertigkeit des philosophischen Kalküls 202
b) Enzyklopädistische Bestrebungen 203
c) Das Vorbild des Quintus Fixlein 204
d) Der romantische Plan 205
e) Das romantische Programm 206
4. Die kritische Metaphysik der Reflexion 206
5. Die Vielfalt der Persönlichkeit 208
6. Die Vielfalt der Produktion 209
7. Der geniale Experimentator 210
8. Der romantische Gelehrte 211
9. Selbstfremdmachung und Vereigentümlichung 213
10. Die alogische Ordnung des Märchens 214
11. Magismus 215
a) Die zweite Unschuld 215
b) Die Methode als dritte Dimension der Unendlichkeit 216
12. Die Methode als Problem 217
13. Die Aufzeichnungen des Novalis als personale Konfession 219
14. Die ewige Aufgabe der universellen Humanität 220
Bibliographie*) 222

*) Die Ausgaben der zitierten Schriften sind in der Bibliographie näher bezeichnet.

I. Romantische Dichtung und romantische Philosophie.

1. Novalis als Dichter.

Am Horizont der „allgemeinen Bildung" weckt der Name Novalis das dunkle Wissen um einen jener jungen, früh vollendeten Dichter und Mystiker, die um die Wende des 19. Jahrhunderts in den Besonderungen ihrer geistigen wie leiblichen Schicksale eine geheimnisvolle Übereinstimmung bekundeten. Das persönliche Fatum, das von Novalis in zwiefacher Entfaltung gelebt und schon im Leben deutend verklärt wurde, beeindruckte die Mit- und Nachwelt im Ausmaß der Legende, so daß ihre gläubige Ergriffenheit vor allem diesem Schicksal zugewandt blieb und der Gestalt, die noch im nachgiebigsten Anschmiegen seine Unerbittlichkeit zu meistern schien. Was außer der legendären Spur von diesem Leben zurückblieb, war freilich wenig, dennoch genug, um das eigentliche Geheimnis seines Daseins im Gleichnis zu bewahren. Es ist kein Zufall, daß Novalis im Gedächtnis der Nachwelt vornehmlich als Dichter weiterlebt. Wer ihn näher kennt, weiß, daß er noch vieles andere war: Naturwissenschaftler, Philosoph, Psycholog, Literat, Mathematiker. Aber die Dichtung ist die klarste und unmittelbarste Ausstrahlung seines Wesens, die Dimension, in der er die inwendigen Gesichte seines eröffneten Blickes in schlichten und zugleich jeder eindeutigen Genauigkeit sich entziehenden Konturen erscheinen lassen konnte, ohne ihrer verschwebenden Fülle Abbruch zu tun.

Unter den Dichtungen sind es wiederum die „Hymnen an die Nacht" und die „Geistlichen Lieder", in denen sich die innerste Zone des Gemütes am reinsten darstellt. Sie verklären eine mythische voranfängliche Gestimmtheit der Seele, die, in ein kosmisches Kräftespiel verschlungen, sich dennoch über das unentrinnbare Geschick erhebt und es in einem höheren Begreifen seines rätselvollen Grauens entkleidet. Aus der mythisch-innerweltlichen Herkunft strebt eine neue überlegene Sinnhaftigkeit herauf, in deren unendlichen Raum die leib-geistige Existenz die vielfältigen Welten, aus denen ihr Geschick sich nährt, einbezieht. Diese Sinnhaftigkeit empfängt ihre Kraft von jenem schmalen und abgründigsten Bezirk des lebendigen Daseins, der die gläubig träumende Ahnung der Seele mit der Bildnerschaft des erwachten Geistes vereint. Novalis leitet die mythische Notwendigkeit des Schicksals hinüber in die Freiheit der christlich-magischen Transsubstantiation. Die Trauer alles Vergänglichen scheint um ihre Grausamkeit gemildert. Die trostlose Außenseite alles Sterbens wird durchsichtig für das lächelnde Einverständnis des Geschöpfes, für die unergründliche Lust, mit der es die eigene Opferflamme immer wieder anschürt.

Zugleich aber wird in diesen Dichtungen, in der reinen Steigerung ihrer Konsequenz ein Äußerstes spürbar, das Streifen an eine Grenze, ja fast eine Grenzüberschreitung des Sagbaren wie des Erlebbaren. Dieses äußerste Wagnis reicht in seiner wunderbaren Gefährdung an die Erfüllung des romantischen Wunschtraumes heran, der die unendliche Möglichkeit des Daseins vom Anspruch der engen Wirklichkeit ablösen, das Leiden in der poetischen Verklärung festlich entkräften möchte.

2. Die romantische Theorie des Dichters.

Darum kann Novalis in der Theorie das Schicksal des Poeten nicht genug rühmen, weil er in ihm seine geheimste Sehnsucht vom Widerpart der praktischen Vernunft befreit, die Freiheit seiner Existenz in einer „Realisierung des Scheins“[1]) begründet. Er verläßt den Boden der Gewichtigkeit, die Schwerkraft der Erdensphäre, schwingt sich in jene bessere Welt, deren Region „nichts als ein gebildeter Überfluß — ein sich selbst bildendes Wesen ist“[2]). Doch dieser „gebildete Überfluß“ trägt — so empfindet auch der Romantiker — das geheime Zeichen des Verzichtes. — Zwar ist er „Gang im Lande der Schönheit — freie Regel — Sieg über die rohe Natur in jedem Worte — Ausdruck freier selbständiger Tätigkeit — Flug“[3]), ist aber in diesem gewichtlosen Schweben doch auch dem Anspruch auf Existenz enthoben, somit nur „begleitende Stimme unsers bildenden Selbst“[4]). Diese Stimme rührt nicht an die Mission des Menschen, die ihn zur tätigen Bildung der Erde beruft. Ihre Sprache ist „klar, einfach, seltsam, ein echt poetisches Spiel ohne eigentliche Zwecke“[5]).

3. Der magische Idealismus.

Doch neben der Entrückung des Spiels empfindet der romantische Poet in jedem Augenblick den Ernst der Wirklichkeit. Sie trübt die schwebende Freiheit, sie entzaubert die immerwährende Illusion. Novalis kann nicht umhin, sich mit dieser Tatsache auseinanderzusetzen. Er sucht einen Ausgleich zu finden zwischen der Einschränkung des philosophischen Bewußtseins und der Unendlichkeit des dichterischen Anspruchs. Dieser Versuch stellt sich dar im Entwurf eines „Magischen Idealismus“.

Der magische Idealist will die Wirklichkeit entschränken, will die Gedanken zu „wirksamen Faktoren des Universums“[6]) gestalten. Allein diese Forderung ist nur ein Aspekt des großen pädagogischen Themas, das der magische Philosoph aus der Begegnung von Ich und Welt, von Möglichkeit und Wirklichkeit herleitet. Mag er den magischen

---

[1]) Novalis ed. Kamn. S. 565 Nr. 1774.
[2]) Novalis ed. Kamn. S. 599 Nr. 1879.
[3]) Novalis ed. Kamn. S. 599 Nr. 1877.
[4]) Novalis ed. Kamn. S. 599 Nr. 1877.
[5]) Novalis ed. Kamn. S. 649 Nr. 2016.
[6]) Novalis ed. Kamn. S. 225 Nr. 582.

„état de créateur absolu“[7]) ersehnen, sein Sehnen ist einbezogen in die Verwurzelung der Existenz, in ihre realen Nöte und Bedrängnisse, in den unaufhebbaren Kreis der Individuation. Diese Einsicht gebietet ihm, der als Jünger Fichtes die Tätigkeit fordert, die unbegrenzten Möglichkeiten, die ihm vorschweben, auf mögliche Wirklichkeit zu beschränken. Er muß dem Reich der freien Einbildung, insofern es ein eigenständiges ist, entsagen, muß Gedanken und äußere Dinge miteinander in Bezug bringen. Soweit der Verzicht. Andererseits aber geht der magische Idealist eben über die Sphäre der bloßen Erdichtung doch hinaus. Sie genügt ihm nicht. Denn „notwendige und mögliche Schöpfer sind wir alle — aber wie wenig wirkliche“[8]). Er steht mit der magischen Forderung mitten inne zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit, Gedanken und äußeren Dingen, leidet am Ungenügen des endlichen Universums wie an der unendlichen Einbildung. In dieser Mittelstellung verharrt sein philosophisches Bewußtsein, das nach beiden Seiten ausschaut und in der Erkenntnis der zwiefachen Bezüge des Daseins den Verzicht auf die volle Entsprechung dieser Bezüge mit einschließt.

4. Die romantische „Zwitterart“.

Der „magische Idealismus“ erstrebt nicht nur die Angleichung von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Freiheit und Notwendigkeit, er ist zugleich auch der kühnste Versuch, den beiden verschiedenartigen Zeugen der romantischen Geisteshaltung — dem Dichter und dem Philosophen — eine gemeinsame Aufgabe zu stellen: die „Einheit des Verstandes und der Einbildungskraft“[9]).

Das Problem dieser Einheit ist nicht nur ein Problem der Romantik. Es hat nicht nur eine magisch-versöhnende Lösung erfahren, sondern ist in seiner ganzen schicksalvollen Fragwürdigkeit immer wieder Gegenstand der Diskussion. Am 31. August 1794, also in derselben Epoche, schreibt in ungleich dramatischerem Austrag der feindlichen Verschwisterung Friedrich Schiller an Goethe: „So schwebe ich, als eine Zwitterart, zwischen dem Begriff und der Anschauung, zwischen der Regel und der Empfindung, zwischen dem technischen Kopf und dem Genie. Dies ist es, was mir besonders in früheren Jahren, sowohl auf dem Felde der Spekulation als der Dichtkunst ein ziemlich linkisches Ansehen gegeben. Denn gewöhnlich übereilte mich der Poet, wo ich philosophieren sollte, und der philosophische Geist, wo ich dichten wollte.“

Für eine solche Anklage hat der Romantiker kein Verständnis. Novalis urteilt: „Die Trennung von Poet und Denker ist nur scheinbar und zum Nachteil beider. Es ist ein Zeichen einer Krankheit und krankhaften Konstitution“[10]).

---

[7]) Novalis ed. Kamn. S. 36. Nr. 53.
[8]) Novalis ed. Kamn. S. 654 Nr. 2029.
[9]) Novalis ed. Kamn. S. 36 Nr. 52.
[10]) Novalis ed. Kamn. S. 607 Nr. 1907.

Geht man den Voraussetzungen für das romantische Ideal der „Zwitterart" nach, so erscheint dieses Ziel gleichsam als die gebildete Wiederherstellung eines mythischen Naturzustandes, eines goldenen Zeitalters der Menschheit, da der Weise noch Seher, Priester und Sänger in eins war. Die Sehnsucht läßt außer acht, daß das verlorene Paradies durch die Sentimentalität der Rückbesinnung nicht wieder zu gewinnen ist, und daher sind die Ansätze zu seiner Verwirklichung auch nicht frei von einer überzüchteten intellektuellen Anstrengung, die die einstige Selbstverständlichkeit ersetzen soll. Die bewußt gepflegte Forderung der Einheit vermag jedoch über die Kluft der Tiefe nicht vollends hinwegzutäuschen, obgleich nicht abzustreiten ist, daß neben dem künstlichen Bestreben auch eine echte Fühlung mit jener mythisch-einheitlichen Dimension des Menschen da ist, deren Urphänomen niemals ganz verschwindet. Die Romantik hat das Verdienst, es aus seiner Verschüttung wieder ausgegraben und den schwachen Resten im Verfolg einer neuen Erkenntnis ihre Aufmerksamkeit zugewandt zu haben.

5. Die Problematik der dichterischen Fragmente des Novalis.

Die Problematik der romantischen „Zwitterart" stellt sich am eindringlichsten in den großen dichterischen Fragmenten der „Lehrlinge zu Sais" und des „Heinrich von Ofterdingen" dar. Es erhebt sich die Frage, ob diese Dichtungen in den Gesamtaspekt einer philosophischen Untersuchung einzubeziehen sind. Eine klare Entscheidung ist hier nicht geboten, die Antwort lautet Ja und Nein. Mit einer Würdigung der Dichtung als solcher müßte sich der Schwerpunkt der Untersuchung unmerklich in eine andere Dimension verlagern, das Problem würde sich in ein aesthetisches Problem verwandeln. Nicht mehr das erarbeitete gedankliche Material wäre wichtig, sondern das schöpferische Spiel der Form, die innere Gestalt des erscheinenden Gleichnisses. Denn alle Poesie meint das Seiende als Scheinendes, alle Philosophie meint das Seiende als Seiendes. Eine philosophische Untersuchung der Dichtung würde den Schein zerstören müssen und damit unentrinnbar auch das Sein, das ja das Sein des Scheines ist. Der Dichter sucht die Erscheinung zu vollenden, der Philosoph sucht sie aufzulösen. Es bezeichnet die eigentümliche Art des Romantikers, daß er sowohl das Seiende als Seiendes wie als Scheinendes aufzufassen sich bemüht.

Um die Erscheinung geht es den „Lehrlingen zu Sais". Der Geist feiert das Antlitz der Natur in mannigfachen Gesichten. Er entfaltet eine unendliche Bezüglichkeit zwischen Gemüt und Welt, die sich bis zur wechselseitigen Durchdringung und Vertauschung steigert. Die sinnvolle Ordnung der verschiedensten Stimmen, miteinander und gegeneinander abgetönt, bildet gleichsam einen unendlichen Chor, in dessen Harmonie sich die einzelne willig und notwendig einfügt. Auch die philosophische Stimme ist nur eine Nüance in dem vieltönigen Akkord.

Eine verwandte noch differenziertere Ordnung wird im „Heinrich von Ofterdingen" sichtbar. Die Sendung von Poesie und Philosophie, ihr

Kampf mit den feindlichen Mächten, ist der Vorwurf der dichterischen Bemühung. Hatten schon die „Lehrlinge" die Vielzahl nicht nur der geistigen und seelischen Provinzen, sondern auch die innere Schichtung dieser Dimensionen angedeutet, so sucht der „Ofterdingen" die Differenzierung des inneren Weltalls ins Unendliche vorzutreiben. Nicht, „daß" die einander widerstreitenden Kräfte des menschlichen Schicksals sich gegenseitig messen, in Anziehung und Abstoßung ein kosmisches Schauspiel entfalten, ist das Wesentliche. Das Wesentliche ist das Gesetz, dem dieses Schauspiel untersteht, seine klare oder verschwebende Linienführung, das Ineinanderverwebtsein der mythischen und märchenhaften Region, der episch-nüchternen und hymnisch-entrückten Gestimmtheit, die spiralenhafte Wirksamkeit der Schau, die das Bild vom dunklen Grunde der inneren Spiegelung in immer neuen, der nächtigen Empfängnis ferneren, der vertrauten Oberfläche des Tages näheren Kreisen emporzieht.

Vieles, was in den „Lehrlingen" und im „Ofterdingen" ein vieldeutiges Gleichnis belebt, ist in den philosophischen Fragmenten eindeutig formuliert. Die Zusammenhänge und Verwandtschaften des geistigen Gutes, ja die, weil vollkommenere, auch zuweilen philosophisch überlegene Sprache der Dichtung klären und vertiefen die philosophische Deutung. Nicht die Dichtung als solche, nicht ihre ästhetischen Gesetzlichkeiten sind in die philosophische Überlegung aufzunehmen, wohl aber die Teile, die — unabhängig von ihrer Bedeutung im dichterischen Ganzen — den philosophischen Problemzusammenhang erleuchten.

6. Das Fragment als Schicksal romantischer Poesie und Philosophie.

Die Einheit freilich, die der Romantiker fordert, in ihrer wesenhaften Zweiheit von Poesie und Philosophie und der unendlichen Aufgabe einer Verschmelzung vermöchte nur eine Untersuchung voll zu würdigen, die — in einer für beide Dimensionen gerechten Entsprechung — zugleich hinter den Erscheinungen ihre Beziehung im Dritten, im seelisch-geistigen Raum des Novalis aufzeigt. Dies aber geht ebenso über den Rahmen einer philosophischen Untersuchung hinaus, wie es den Schwerpunkt von der Eigenständigkeit der Äußerung auf Novalis selbst zurückverlegen müßte. Dennoch ist es wichtig, von dieser persönlichen Konstellation aus auf das zugleich überpersönliche und romantisch-sinnvolle Schicksal hinzuweisen, das den meisten dichterischen und philosophischen Versuchen Hardenbergs zuteil wurde: daß sie Fragmente blieben, daß sie, auf das Unendliche gerichtet, im endlichen Ansatz verharrten. Für seine Dichtung hat Novalis selbst dieses Schicksal erkannt und kritisch formuliert: „Halb berauscht kann ein Kunstwerk sein. Im ganzen Rausche zerfließt das Kunstwerk"[11]). Vom philosophischen Fragment der Romantik hat Friedrich Schlegel geurteilt: „Viele Werke der Alten sind

[11]) Novalis ed. Kamn. S. 657 Nr. 2038.

Fragmente geworden. Viele Werke der Neueren sind es gleich bei der Entstehung“ [12]).

Schlegel hat recht gesehen. Die Bestimmung des romantischen Fragmentes ist geradezu auf formale Unvollständigkeit gerichtet. Auch Novalis wagt eine Bestimmung seiner Aufzeichnungen: „Fragmente dieser Art sind literarische Sämereien. Es muß freilich manches taube Körnchen darunter sein: indessen, wenn nur einiges aufgeht“ [13]).

Mit solchen Andeutungen allein sind die geistigen Bedingungen des romantischen Fragmentes nicht geklärt. Sie bedürfen einer eingehenderen Untersuchung. Diese muß sowohl die besondere Form des Fragmentes selbst, wie auch die geistesgeschichtliche Situation berücksichtigen, von welcher her die fragmentarische Äußerung ihre innere Notwendigkeit empfängt.

II. Das romantische Fragment.

1. Das Fragment als angemessene Formulierung der geistigen Situation.

Die Bedingung der besonderen Form des Fragments muß notwendig eine Bestimmung der Erkenntnis sein, die eine Entsprechung zwischen Einsicht und Aussage erstrebt. Sie offenbart sich dahin, daß die inhaltliche Orientierung des Denkens, die gegenständliche Spannweite der Erkenntnis immer nur Bruchstück ist, gemessen an dem Spielraum, der der Auswertung möglicher Erkenntnis harrt.

Die Romantik trachtet, diese Situation der Erkenntnis herauszustellen. Deshalb muß den fragmentarischen Errungenschaften des menschlichen Geistes eine ebenso fragmentarische Form entsprechen. Nun erst wird jene geistige Situation wahrhaft deutlich, auf deren Boden keine ausladenden Systeme, keine turmhohen Spekulationen wuchern, sondern die sich um die Fülle des dargebotenen Stoffes mit unaufhörlichen Variationen möglicher Problemstellung bemüht. Angesichts der vielfältigen Gegebenheit ist eine — auch noch so bescheidene — formale Ausgestaltung des geschauten Sachverhaltes nicht möglich. Vielmehr gilt es, die Schau des Augenblicks ohne jede formale Rücksicht festzuhalten, um jener Gegenstände und ihrer Probleme willen, die sie abbildet, und die immerfort schon von neuen Gegenständen, neuen Problemen verdunkelt werden. Der Geist improvisiert, aber seine Kraft reicht doch so weit, die Probleme wirklich zu fassen, wenn auch nicht zu lösen. So offenbaren die fragmentarischen Versuche zwar keine „Gedanken“, aber doch „Profile von Gedanken“ [1]).

---

[12]) Fr. Schlegel, Fragm. S. 45 Nr. 151.
[13]) Novalis ed. Kamn. S. 45 Nr. 151.
[1]) Fr. Schlegel, Fragm. S. 49 Nr. 166.

2. Abgrenzung gegen den Aphorismus.

Der Sinn einer philosophischen Fragmenten-Sammlung kann somit nur in der Skizzierung materialer Problemgehalte liegen, die dem Systematiker Ansatzpunkte und Wegweiser für eine sauber fortschreitende Auseinandersetzung mit den vorhandenen Problembeständen bietet. Denn das Fragment ist ja nichts weiter als die erste Ausbeute einer geistigen Gelegenheit, die allermeist das Problem selbst nur unvollständig darstellt. Andererseits verbürgt der zufällige Anstoß des Gedankens, daß wirklich der improvisierenden Form echtes Problemmaterial zustößt. Hinter der Darstellung der Phänomene unter Verzicht auf jede Endgültigkeit verbirgt sich eine Beweglichkeit der Erkenntnis, die die Perspektive offen hält für alle weitere Auswertung, alles mögliche Umlernen, und in dieser inneren Aufgeschlossenheit die Lebendigkeit behütet. Hier zeigt sich die große positive Bedeutung des Fragments. Die Form hat den Stoff noch so wenig bewältigt, daß von einer Erstarrung oder gar Abtötung seiner Lebendigkeit keine Rede sein kann. Es zeigt sich auch der Gegensatz zum Aphorismus. Der Aphorismus ist endgültig, ist ein abgeschlossenes philosophisches System, wenngleich das kürzeste, das wir kennen. Er repräsentiert die Herrschaft der Form über den Stoff und damit das unbedingte Zurücktreten des letzteren hinter der ersteren. Der Aphorismus ist starr, unlebendig, unbildsam. Er ist philosophisch unfruchtbar, kann bestenfalls zu Controversen führen, die aber dann notwendig in den gleichen Fehler formelhafter Zuspitzung verfallen.[2])

Nicht immer läßt sich bei philosophischen Notizen eine eindeutige Entscheidung treffen, ob das einzelne zur Gattung des Fragments oder

---

[2]) Diese Ansicht steht im Gegensatz zu der Anschauung, die Dr. Kurt Besser in seiner „Problematik der aphoristischen Form bei Lichtenberg, Friedrich Schlegel, Novalis und Nietzsche" darlegt. (Neue deutsche Forschungen, Bd. 52, Junker und Dünnhaupt-Verlag, Berlin 1935.) Besser faßt die Fragmente des Novalis kurzerhand als Aphorismen und erklärt (S. 15): „Der Aphorismus kann nicht, wie bei Lessing etwa das Epigramm, als eine nach Form, Inhalt und Umfang genau definierte Einzelform gelten. Es ist berechtigt und sicherlich zweckmäßig, in der Bezeichnung Aphorismus den Ober- und Sammelbegriff zu sehen für alle die nicht-metrischen, nicht anonymen, als einzelne Gedankenäußerungen gewollten Niederschriften." Zu diesen rechnet Besser „Maxime, Sentenz, Reflexion, Denkspruch, Fragment, Splitter, Bemerkung, Anmerkung, Einfall". Er fügt hinzu: „Es sind dies allerdings nicht Synonymen für Aphorismus, können aber doch als zum Oberbegriff Aphorismus gehörig angesehen werden." (S. 9) — Dies geht nicht an. Der Aphorismus ist ebensowenig wie das Fragment ein Ober- und Sammelbegriff. Beide sind vielmehr in ihren formalen Strukturen als Gegentypen anzusprechen. Die anderen von Besser aufgezählten Gattungsbegriffe sind, soweit sie nicht, wie etwa Fragment und Splitter, dasselbe besagen, literarische Zwischenformen, die in diesem Zusammenhange nur der Verwirrung, nicht aber der Klärung einer generellen Verschiedenheit dienen.

der des Aphorismus gehört. Zu viele Näherungsformen verwischen die entgegengesetzten Grundformen. Ja, oft sind die Urheber der Formulierung sich selbst über den Unterschied beider Gattungen nicht im Klaren. So fordert Friedrich Schlegel: „Ein Fragment muß gleich einem kleinen Kunstwerke von der umgebenden Welt ganz abgesondert und in sich vollendet sein wie ein Igel".[3])

Ein Fragment ist vielmehr niemals ganz abgesondert und in sich vollendet. Als Bruchstück weist es über sich hinaus in neue Problemzusammenhänge. Gerade von der Schlegelschen Verkennung her wird wieder deutlich, daß eine wirkliche literarische Näherungsform zwischen Fragment und Aphorismus seltener ist als man zu glauben geneigt ist. Denn in den meisten gedanklichen Zeugnissen überwiegt eben doch die formale oder materiale Darstellung. Überdies beruhen die Formulierungen des gedanklichen Materials in Fragmenten oder Aphorismen keineswegs auf beliebigen Entscheidungen des personalen Geistes. Sie sind ebenso wie alle anderen Lebens- und Geisteszeugnisse bedingt und bestimmt vom objektiven Geiste ihrer Zeit. Von hier aus ist es zu verstehen, daß der Aphorismus Lichtenbergs, Chamforts, Lessings, Voltaires, die Ausdrucksform der rationalen Aufklärung, in der gefühlsbetonten Romantik zu literarischen Sämereien in Gestalt von Fragmenten etwa der Schlegel, Schleiermacher, Novalis entartet ist, wobei die Schlegelschen Fragmente zuweilen der aphoristischen Form noch am nächsten stehen.

3. Problemeinheit und Systemeinheit.

Die Skizzierung philosophischer Einfälle in Fragmenten reicht zu keiner Besinnung, damit aber auch zu keiner reflektierenden Verfälschung hin. Die geschauten Sachverhalte bieten sich somit gleichsam noch aus erster Hand an, und darin liegt ein weiterer Vorzug des Fragments. Aber nicht nur dies: Eine Fragmentensammlung, welche auf geistiger Berührung mit Lebensbezirken aller Art basiert, stellt in ihren philosophischen Erträgen noch über die Verschiedenheit der Einzelbeobachtungen, über die scheinbare Zusammenhanglosigkeit der gegenständlichen Ausschnitte, über die Leerstellen des Unerkannten und Unerkennbaren fort, den einen Seinszusammenhang vor der die erscheinenden Teilzusammenhänge aneinanderschließt und ineinander verkettet. Der Hintergrund der Seinsbeziehung ist es, der die vielen verschiedenen Geformtheiten mit seiner einheitlichen metaphysischen Bindung auffüllt. Die Bedingung möglicher Einsicht in die hintergründige Problemeinheit aber ist eine ebenso hintergründig erscheinende Systemeinheit, die, durch die Mannigfaltigkeit der Bruchstücke vermittelt, über sie hinaus dennoch ein Ganzes andeutet. In dieser Systemeinheit, die die Problemeinheit allererst erschließt und mit einer

[3]) Fr. Schlegel, Fragm. S. 101 Nr. 333.

Vielzahl von Fragmenten immer schon mitgegeben ist, überschreitet das Fragment einerseits seine Bestimmung. Andererseits vollendet aber gerade die umfassende Andeutung, die sich am Hintergrunde der philosophischen Sämereien verdichtet, die Neigung der Unvollständigkeit, die auf vollständige Verhältnisse, auf Totalität geht.

4. Die Dialektik der intensiven Unendlichkeit.

So kommt dem philosophischen Fragment zweierlei Bedeutung zu. Es ist Offenbarung der Individualität — nämlich der besonderen Stellung besonderer Probleme, und es ist mit dieser seiner individuellen Problemsicht ein Stützpunkt der Totalität, baut Brücken zu neuen Verbindungen, erschließt dem Problembewußtsein unbekannte Aussichten. Aber in dieser doppelten Bedeutsamkeit ist noch ein zweites dialektisch wichtiges Moment enthalten. Eine Fragmentensammlung als Ganzes ist Offenbarung der extensiven Unendlichkeit, welche den Bezugspunkt der individuellen Glieder darstellt. Diese ist als solche der Erkenntnis nicht erschöpfbar. Aber schon das im einzelnen Fragment abgebildete Problem ist so reichhaltig, daß seine restlose Auswertung die Möglichkeiten der Erkenntnis übersteigt. Dies offenbart sich für die Erkenntnis meist dahin, daß die vordergründige Problemeinheit in der Tiefe dialektische Strukturen aufweist, deren inneren Widerspruch der Geist nicht zu lösen, nur zur Kenntnis zu nehmen vermag. Aber diese Kenntnisnahme bedeutet ihm keinesfalls eine Abfindung, im Gegenteil: es beginnt damit durch ihn und für ihn eine ansteigende Dynamik des gegenständlichen Gehalts, ein Jonglieren mit allen Möglichkeiten des Objekts, dessen Resultat eine bedeutende Verflüssigung der Problemmassen ist. Doch die innere Dialektik ist nicht nur auf der Seite des Gegenstandes zu finden. Indem das Denken versucht, sich den Spannungen seines Objektes anzupassen, stößt es auf Widerstände, die seiner eigenen Dynamik entspringen. Die subjektiven wie die objektiven Widerstände lassen sich wohl hinausschieben, aber nicht restlos beseitigen. So ist der Geist genötigt, da er die problematische Vielheit nicht zur Einheit zwingen, die dialektischen Hintergründe nicht schlichten kann, die subjektiven und objektiven Bedingtheiten in der Dynamik der Situation stehen zu lassen. Die Aporie der Erkenntnissituation führt eine Aporie der Theorie mit sich. Dem Widerstreben der Unendlichkeit — sei sie extensiv oder intensiv — gegen das Joch des Systems entspricht die Einsicht des Geistes in die metaphysische Unauflöslichkeit, der wiederum die Neigung seines Wesens, die auf Ordnung, Zueignung, System geht, entgegenstrebt. Friedrich Schlegel definiert die geistige Position: „Es ist gleich tödlich für den Geist, ein System zu haben und keins zu haben. Er wird sich also wohl entschließen müssen, beides zu verbinden“[4]).

---

[4]) Fr. Schlegel, Fragm. S. 52 Nr. 180.

5. Das Fragment als Randglosse des Zeitalters.

Eine Spielart dieser Vereinigung erstrebt das Fragment. Es stellt systematisch Systemlosigkeit dar, geformte Formlosigkeit. Deshalb betrachtet Wilhelm Schlegel die Fragmente als „eigentliche Form der Universalphilosophie", weil „an der Form nichts liegt"[5]). Und in Erwägung der offenen Paradoxie fragt er weiter: „Was können aber solche Fragmente für die größte und ernsthafteste Angelegenheit der Menschheit, für die Vervollkommnung der Wissenschaft leisten und sein?" Die Antwort erweitert den Aufschluß um eine neue Bedeutsamkeit. Fragmente sind „nichts als eine Lessingsches Salz gegen die geistige Fäulnis, vielleicht ein cynische lanx satura im Stil des alten Lucilius oder Horaz oder gar fermenta cognitionis zur kritischen Philosophie, Randglossen zu dem Text des Zeitalters"[6]). In solcher Erklärung wird die Sinngebung, die das Fragment vom philosophischen Problemdenken her empfängt, stark abgeschwächt von Tendenzen, die eher dem Aphorismus zuzugehören scheinen, denn gerade der Aphorismus stellt durch die formelhafte Zuspitzung die Problemstellung in ein polemisches Licht, wirkt also befruchtend durch die bloße Verneinung, die sich hinter der formalen Karikatur verbirgt. Andererseits liegt etwas von dieser mehr literarisch-polemischen Befruchtung auch im Wesen des Fragments. Gleich dem Aphorismus ist auch dieses eben nur Beiwerk, ein Randgebilde. Weniger durch Polemik als durch fortgesetztes Umpflügen, Auflockern des Problembodens wirken die literarischen Sämereien auf den Geist des Zeitalters. Sie sorgen gleichsam dafür, daß das Problemdenken nicht im Systemdenken zur Ruhe kommt, erstarrt, arbeiten in stetiger lebendiger Auseinandersetzung an der Fortbildung des geistigen Gutes. Insofern aber kommt auch dem Randgebilde wieder eine zentrale Bedeutung und von Seiten des Geistes eine zentrale Aufmerksamkeit zu.

6. Die romantische Sicht der philosophischen Problemlage.

a) Die Vielschichtigkeit des Geistes.

Weiter läßt sich diese zentrale Bedeutung des Randgebildes auch aus der geschichtlichen Situation heraus verstehen. Um den vielfältigen Bedingungen gerecht zu werden, die die Vorliebe der Romantik für die fragmentarische Formulierung begründen, ist die romantische Position im historischen Koordinatensystem näher zu bezeichnen.

Die Aufklärung hat — in dieser begrifflichen Eindeutigkeit vielleicht zum erstenmal in der Geschichte der Philosophie — das Bekenntnis zur „Vernunft" abgelegt und damit einen Teilbezirk des menschlichen Geistes als selbständiges und ausschließliches Vermögen der philo-

[5]) Fr. Schlegel, Fragm. S. 124 Nr. 380.
[6]) Fr. Schlegel, Fragm. S. 124 Nr. 380.

sophischen Betätigung schlechthin gesetzt. Dem spontanen Begriff der ratio gegenüber erweist sich die Erfahrung als reine Negation. Sie beleuchtet das menschliche Erkenntnisvermögen nur vom Rande, vom Transzendenzverhältnis, her. Die immanenten Kräfte des geistigen Bewußtseins seine spontanen Möglichkeiten bleiben dem Empirismus verschlossen.

Aber der nach Mündigkeit ringende Geist gibt sich mit dieser schlichten Systematik nicht zufrieden. Er versucht, den ganzen Umkreis der inneren Verhältnisse weit über die Grenzen der Vernunft hinaus ins Bewußtsein zu rücken. Gewisse Bereiche, die bisher nur den religiösen Strömungen der Mystik und des Pietismus zugänglich waren, werden von der Romantik betastet und zur Diskussion gestellt. Irrationale Kräfte werden aufgedeckt und in ihrer Mächtigkeit erkannt.

b) Die praktische Wertantwort der Tätigkeit.

Der Akzent liegt auf dem Gefühlvollen, Organisch-Sensiblen, Willkürlichen, auf den Unbekannten des Gemütslebens. Ein Vielfältiges rätselhafter Kräfte erschließt sich. Mit der Erschließung aber erhebt sich zugleich der Anspruch der Auswertung des Erschlossenen. Und hier greift die philosophische Besinnung hinüber ins praktische Bereich. Es macht sich das Bedürfnis geltend, die geistige Substanz, insofern sie in ihrer Wesenheit freigelegt ist, in Wirklichkeit umzusetzen, sie einzubeziehen in den realen Lebensprozeß im Großen wie im Kleinen. Die Bedingung dieses Umsatzes ist „Tätigkeit". Sie wird der große schöpferische Mittler auf dem Gebiet des Ethos, der Kunst, der Geschichte, der Philosophie, des praktischen Lebens schlechthin. Mythus und System bekennen sich zu ihr. Faust sagt: Im Anfang war die Tat. Fichte analysiert den Urgrund aller Existenz: Die absolute Tathandlung.

c) Ontologische Orientierung der Lebensphilosophie.

Eine weitere Forderung wird laut: Die Philosophie vom Leben her zu begreifen, sie in der konkreten Fülle selbst zu suchen und aufzuzeigen. Die Vielseitigkeit des Lebens, die sich immer wieder zur Einheit zusammenschließt, soll auch in der Philosophie einseitige Spekulation unterbinden. Die Mannigfaltigkeit philosophischer Perspektiven soll der Mannigfaltigkeit des Lebendigen um nichts nachstehen.

d) Die Anschauung.

Welches aber ist das entsprechende Organ für diese geistige Vielfalt? Welche Funktion wird der ratio, der cogitatio entgegengehalten? Es ist die „Anschauung". Auch die Romantik ist wesentlich apriorisch orientiert. Auch sie sucht die Bedingung der Möglichkeit der Welt vom Geiste her zu fassen. Aber die Ordnung dieser Deutung wird gerade von den Faktoren bestimmt, die der Rationalismus bewußt oder unbewußt ausschaltet: vom Alogischen, Irrationalen, von Willkür, Sprunghaftigkeit,

metaphysischer Hintergründigkeit. Die Anschauung erweist ihre Genialität. Nur die geniale Anschauung vermag den Weg einzuschlagen, den die Romantik vorschreibt.

Das Neue und Wesentliche dieser Anschauung ist, daß sie keineswegs betrachtend bleibt, sondern höchst produktiv wirkt. Sie eigentlich leistet das Angeschaute, faßt die konfusen Elemente, die sich darbieten, zusammen in der „Einheit der Apperception". Diese „Einheit der Apperception", die Kantische Formulierung, ist den Romantikern keineswegs ein oberster Grundsatz rationaler Erkenntnis. Diese Einheit wird intuitiv geleistet, durch Freiheit geschaffen, sie ist Genialität und grundsätzlich jedem Grundsatz abhold. Die historischen und systematischen Konflikte, die sich im einzelnen aus solcher Situation ergeben, werden an geeigneter Stelle zu erörtern sein.

e) Der Widerstreit der Problematik.

Vor welche Problematik sieht sich diese Anschauung gestellt? Schärfste Spannungen findet sie vor: hier a priori rationale Bedingung der Möglichkeit der Welt — dort a posteriori empirische Bedingung der Möglichkeit des Ich. Deus sive natura — irrationales Ding an sich. Dualismus von cogitatio und extensio — prästabilierte Harmonie. Empirische Realität der Erscheinung und wachsendes selbständisches Geltungsbedürfnis der Naturwissenschaften. Der Wunsch, sich einzufügen in eine kosmische Gemeinschaft bei Geistern wie Herder und Goethe; — das Aufkommen der Lebensphilosophie im Gegensatz zur logischen und apriorischen Systematik, der Widerspruch im Wesen der Romantik selbst: einmal das Leben zum Maßstab der Philosophie zu machen, den goldenen Baum über die graue Theorie zu erheben — und doch die Existenz der Welt nur von Gnaden des Geistes herzuleiten.

7. Das Fragment als geschichtlich notwendige Folgerung.

Dies nur der gröblichste Vergleich der Konfliktstoffe. Die Gespanntheit der Situation, die Fülle problematischer Gegebenheiten gewähren dem romantischen Blick keine systematische Zusammenschau. Jeder Versuch, Brücken zu schlagen, bleibt Fragment. Nur Konstruktionen können an diesem Phänomen vorbeisehen.

Auch die Gegenständlichkeit der praktischen Welt ist nicht zu erschöpfen. Nie vermag die menschliche Erfahrung, der Zudrang des Geistes, den ganzen Kreis zu durchlaufen, stets bietet sich ihm nur ein Kreissektor, ein Fragment. Zu diesen Einsichten auf theoretischem wie praktischem Gebiet kommt noch eine wesentliche dritte, die eingangs schon gestreift wurde, die aber über ihre allgemeine Gültigkeit hinaus auch noch besondere Merkmale für die Romantik aufweist.

Die Welt, in der wir leben, ist immer gleich unerschöpflich. Nicht immer aber sind wir uns dessen bewußt. Die Zeit der Romantik, in der so viele geistige Strömungen parallel liefen, sich verflochten, abstarben und neu erwachten, hat durch den Reichtum lebensnaher Tra-

dition im Felde philosophischer Besinnung und durch die Eröffnung ganz neuer Gebiete für die Betrachtung des Geistes diese Situation des Menschen in hohem Maße zur Einsicht gebracht. Von allen Seiten fühlt der Mensch sich angerufen, auf alle Inhalte bezogen, hingelenkt. Mit der Welt ist er verbunden, in eins gespannt, — und zugleich von ihr ausgeschlossen, zurückgeworfen hinter die Grenzen seines Geistes. Auf diese Bedrängnis, diesen Mangel der Überfülle antwortet er mit dem Fragment, dessen Vollkommenheit gerade in der Durchsichtigkeit seiner Unvollkommenheit besteht.

Für die Nachwelt erheben sich die Fragen, deren Beantwortung erst am Schlusse dieser Arbeit spruchreif werden wird: inwiefern hat das romantische Fragment für die Geschichte der Philosophie Bedeutung — und: inwiefern reicht das in diesen Fragmenten erarbeitete Material über die fragmentarische Absicht hinaus.

III. Die Fragmente des Novalis.

1. Die zeitliche Ordnung der Fragmente.

Unter den nachgelassenen Fragmenten der Romantik sind wiederum die des Novalis die bedeutendsten. Ihre Sammlung ist sowohl die zahlenmäßig umfangreichste als auch inhaltlich differenzierteste.

Doch die nachträgliche Auswertung dieses Reichtums bereitet erhebliche Schwierigkeiten. Nicht nur, daß in den Notizen des Novalis selbständiges und fremdes Gedankengut wie: Auszüge aus der Lektüre, Randbemerkungen zur Lektüre und eigene Einfälle, eigene Pläne fast unkontrollierbar durcheinandergehen, auch die Datierung, überhaupt die zeitliche Reihenfolge der Studienblätter ist nicht mehr einwandfrei festzustellen. Ein Teil der Aufzeichnungen wurde zwar von Novalis selbst nach bestimmten Gesichtspunkten zusammengestellt, der weitaus größere Rest aber fand sich in ganz zufälliger Bündelung unter dem Nachlaß. Eine Nichte Hardenbergs versuchte, die Papiere zu ordnen. Allein ihre Ordnung war eine willkürliche und vermehrte nur die Schwierigkeit, den zeitlichen Zusammenhang aufzufinden. Eduard Havenstein unternahm auf Grund wissenschaftlich-graphologischer Vergleichung der Schriftzüge hier die ersten Schritte, seine Bemühungen wurden von den Herausgebern der neuesten Novalis-Ausgabe: Paul Kluckhohn und Richard Samuel fortgesetzt und so wenigstens bis zu einem gewissen Grade Klarheit geschaffen. Völlig sichere Anhaltspunkte für die Datierung sind aber nur selten zu erreichen, nicht zuletzt deshalb, weil sich noch immer ein Teil der Notizen unveröffentlicht im Familienarchiv der Freiherren von Hardenberg befindet. Andererseits ist sicher, daß alle Fragmente Hardenbergs in die Jahre 1795—1800 fallen. Der Spielraum, um den es sich für die jeweilige Datierung handeln kann, ist also nicht

sehr groß. Unter den gegebenen Umständen ist eine philologisch orientierte Interpretation der Aufzeichnungen nicht sehr aussichtsreich. Vielmehr gilt es, das bis heute ungeklärte, aber immer wieder ahnungsvoll gerühmte Chaos des Nachlasses auf seine geheime innere Gesetzmäßigkeit und geistige Struktur abzuleuchten, die Gleichläufigkeiten und Abhängigkeiten zu erforschen, die die geistige Situation Hardenbergs in die geistige Situation seiner Zeit einbetten und sie wiederum in dieser Einbettung isolieren[1]).

2. Novalis und Friedrich Schlegel.

Sieht man sich unter den Zeitgenossen Hardenbergs um, so ist die einzige Fragmentensammlung, die der seinigen zu vergleichen wäre, diejenige Friedrich Schlegels. Diese — in den gleichen Jahren entstanden — muß doch weit hinter Novalis zurückstehen. Nicht nur, daß die Schlegelsche Hinterlassenschaft gegenständlich weit beschränkter ist, sie zeigt auch in der Behandlung ihrer Themata weit geringere Beweglichkeit minderen Spürsinn, worauf eigentlich es ankommt. Die Besinnungen dieser Fragmente sind, was ihre philosophische Gründlichkeit anbelangt, weit fragwürdiger. Die Auseinandersetzungen des Novalis sind voll von echter Problematik. Die Zeugnisse Friedrich Schlegels sind meist literarische Produkte, Rezensionen, Paradoxien. Er diskutiert seltener ein philosophisches Problem, meist ist es ein Buch, eine Anekdote, ein Kunstwerk, ein historisches Faktum. Schon die Vorzeichen der beiderseitigen fragmentarischen Systematik lassen den Unterschied erkennen. Für Schlegel ist die methodische Meisterschaft gekennzeichnet durch „Witz". Witz ist ein literarisches und damit zweitrangiges Produkt. Die Aufklärung: Lessing, Lichtenberg, Voltaire, Chamfort, befleißigte sich des kritischen Witzes — und die Romantik, insbesondere Friedrich Schlegel, griff diese Geisteshaltung auf, um sie sowohl zu vergröbern als zuzuspitzen und unter Beilegung der verschiedensten schillernden Attribute wie: Genialität, Paradoxie, Enthusiasmus zum „Prinzip und Organ der Universalphilosophie" zu erklären[2]).

Es soll nicht behauptet werden, daß die „Magie" des Novalis nicht auch in literarischen und Bildungserlebnissen aller Art verwurzelt ist. Dennoch bewahrt sie in ihrer eigenartigen Spontaneität eine Ganzheit, die sie über alle Herkünfte hinaushebt und ihr eine Dimension anweist, deren geistige Struktur gerade und wesentlich von Novalis bestimmt worden ist.

---

[1]) Im Verfolg dieser Aufgabe hat sich die Ausgabe der Novalis-Fragmente von Ernst Kamnitzer (Dresden 1929) als besonders zweckmäßig erwiesen, da Kamnitzer als Einziger die Fragmente nach ihren Problembereichen geordnet hat — ein Versuch, der zwar nicht als endgültig, wohl aber als notwendige Grundlage für jede weitere Ordnung und Erforschung der Zusammenhänge anzusprechen ist. Die Zitate dieser Arbeit sind vorwiegend an Kamnitzer orientiert.

[2]) Fr. Schlegel, Fragm. S. 106 Nr. 347.

3. Der philosophische Gesichtspunkt der Aufzeichnungen.

Die Fülle von Themen, welche Novalis in seinen Fragmenten behandelt, scheint grundsätzlich keine Zusammenschau zuzulassen. Philosophie, Mathematik, Naturwissenschaft, Magie, Ästhetik, Medizin, Psychologie, Menschenlehre, Wissenschafts-, Staats-, Rechts-, Geschichts-, Gesellschaftslehre, Persönlichkeit, Poesie, Religion, Mystizismen weisen in die mannigfaltigsten und voneinander verschiedensten Gebiete des Geistes. Dennoch gibt es bei tieferem Zusehen für alle diese Gebiete einen gemeinsamen Aspekt, nämlich den: Gegenstand geistiger Betrachtung und Durchdringung zu sein. Sie gehen nicht auf in dieser Gegenständlichkeit, sie liegen weit darüber hinaus. Aber insofern der Geist wirklich eindringt in die Spezialgebiete, eröffnet sich ihm immer zugleich ein Allgemeines, das auf Gleichläufigkeiten, auf Zusammenhänge hinweist, auch gerade dort, wo der Schein nur Unterschiede und Abweichungen beleuchtet. Dieses Allgemeine, welches sich dem forschenden Geiste erschließt in der Durchsichtigkeit umfassender Verhältnisse, dieses Hinüberweisen und schon zum Voraus Miteinbeziehen auch noch unbekannter Glieder in das geschaute Bild — ist der philosophische Gesichtspunkt, der in jeder besonderen Besinnung des Geistes mit enthalten ist, nur in jeweils verschiedenen Abstufungen. Nach diesen Darlegungen ist also die philosophische Problematik weniger beschränkt auf bestimmte Gegenstandsgebiete als auf eine bestimmte Art der Vergegenständlichung.

Diese Arbeit stellt sich zur Aufgabe, den philosophischen Gesichtspunkt der Fragmente des Novalis herauszuarbeiten und seine Bedeutung für die wissenschaftliche Philosophie zu untersuchen.

4. Der Begriff der Philosophie in der Auslegung.

Dabei wird als erstes klarzustellen sein, was Novalis überhaupt unter „Philosophie“ versteht und wie sich der von ihm geprägte Begriff zu dem romantischen Philosophiebegriff verhält. Es wird dabei deutlich werden, daß es sehr kühn ist, von „einem romantischen Philosophiebegriff“ zu sprechen. Die Definitionen der Philosophie, die die Romantiker und insbesondere Novalis abgaben, sind schillernd, widerspruchsvoll und in ihrer Symbolsprache den verschiedensten Dimensionen entliehen. An ihrer Struktur haftet das typische Merkmal des romantischen Bildungsversuches: groß angelegte Sicht, eingezwängt in begriffliche Prägung, doch nicht kristallisiert in dieser ihrer Prägung. Der Ansatz weist über die Definition hinaus. So ist an dieser ein Spannungsverhältnis aufweisbar zwischen der hintergründigen Fülle stofflichen Gehalts und der vordergründig schematisierenden Klammer der Form.

Es erhebt sich bei Betrachtung der Äußerungen des Novalis zu dem Thema „Philosophie“ die Frage, wie weit sich die philosophische Problematik der Fragmente mit der programmatischen Skizzzierung deckt. Die Untersuchung dürfte sich auf vier wesentliche Problemzentren beschränken.

5. Die Problemgebiete der Fragmente.

a) Das Ich.

Das Ich in der Untersuchung des Novalis, sowohl allgemein verstanden als Prinzip der Vereinzelung, der „Vereigentümlichung" — wie als logisches Subjekt — wie auch als geistiges Individuum in der einmalig bestimmten und zugleich unerschöpflichen Konstellation seiner Kräfte und Möglichkeiten.

b) Das Nicht-Ich.

Das Nicht-Ich, d. h. alles das, was nicht Ich ist, zusammengeschaut in der Totalität seiner Erscheinungsformen und auch wieder aufgelöst in ihre Mannigfaltigkeit; das Nicht-Ich, geschaut als Welt, Natur, Gott, Schicksal. Es entschleiert sich die Doppelzüngigkeit der Bindung, die Ich und Nicht-Ich zusammenspannt. In dieser Bindung ist das Nicht-Ich einmal die einbettende und übergeordnete Macht, die zeugende und vernichtende Bestimmung — zugleich aber ist es eine freie Schöpfung des eingebetteten und bestimmten Ich, eine willkürliche Ausstrahlung seiner Kräfte. Den Mächten des Geschehens stehen Mächte andersartiger — und nach Maßgabe der Romantik — höherer Ordnung entgegen. Die Autoritäten verschieben sich. Die prinzipielle Gültigkeit der objektiven Strukturen wird ihrer Stabilität beraubt. Das System des Kosmos wird zentralisiert und das Zentrum, dessen Macht sich zur Allmacht steigert, ist der Raum des menschlichen Innenlebens — das Ich. Alles das, was nicht Ich ist, — mit welchem Namen wir es immer benennen mögen — alles das, was Außen ist im Gegensatz zum menschlichen Innen, wird Abbild dieses Innen, Gefäß und Erscheinungsform für jede Schöpferlaune. Die Grenzen verwischen sich. Das Ich erweitert sich zum Nicht-Ich, oder, was dasselbe besagt, geht darauf aus, alles Nicht-Ich in Ich zu verwandeln.

Mit dieser Wandlung — genauer eigentlich Umsetzung, „Selbstfremdmachung des Ich"[3]) — und den Folgerungen, die ihr anhängen, mit dem Hinübergleiten vom Felde der Gegebenheit auf den Boden der Spekulation, geht die philosophische Besinnung zu poetischer Betrachtung über, wie sie bei Novalis und der Romantik allenthalben Raum hat. Immer wieder macht sich die Neigung geltend, Kunst und Wissenschaft zu verschmelzen, in eins zu zwingen.

c) Das Ganze.

Das dritte Problemzentrum ist der Gegenpol des selbstherrlichen Bewußtseins, um seiner Totalität willen als „das Ganze" definiert. „Das Ganze" ist das Nicht-Ich, vermehrt um das Ich.

Dem Mikrokosmos Ich stellt sich der Makrokosmos entgegen: das geschlossene System des Seienden in der Totalität seiner Glieder. In

[3]) Novalis ed. Kamn. S. 99 Nr. 137.

diesem Strukturzusammenhang sind alle Seinsweisen miteinander verflochten: Mensch und Ding, Leben und Tod, Natur und Geist, Willkür und Gesetz. Es erschließt sich ein Schichtenaufbau des Weltgefüges mit niederen und höheren, einfachen und komplexen Ordnungen. Aber in diesem Aufbau waltet keinerlei peinlich umrissene Stufenfolge. Die Schichten, die einander tragen und bestimmen, sind nicht streng voneinander geschieden, haben nicht das Schema einer mathematischen Rangordnung an sich. Alle Formen des Seienden sind letzten Endes nur Gestaltungsweisen der geistigen Substanz. Der Geist liefert die Bedingung der Möglichkeit der Welt — ihren Ursprung — und zugleich wirkt seine Forderung an ihrer Vollendung. Deshalb ist die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, wie sie der Einheit des Ganzen vorgelagert ist, nur eine vorläufige. Jedem ist es gegeben, alles zu sein. Noch in ihren unterschiedlichsten Abwandlungen bewahrt die geistige Substanz jene tiefere Einheit, die die Möglichkeit aller erdenklichen Verwandlungen einschließt.

d) Der Geist.

Der Geist ist der Schöpfer und Sinngeber der Welt. Die Philosophie der Romantik und insbesondere Novalis haben mit ihren Wertmaßstäben und ihren Ansätzen, dem Geist eine Machtstellung wiederzugewinnen — wie sie etwa das ens realissimum innehatte — die historische Basis für die Hegelsche Theorie des objektiven Geistes geschaffen.

Novalis sieht im Geist kein personales und isolierendes, sondern ein universales bindendes Prinzip. Die Bereiche seiner Wirksamkeit werden sprunghaft erhellt. Nicht nur der bildnerische Drang zur Objektivation hin wird diskutiert, auch die Quellen, die Ursprünge, des Geistes eigene Tiefen werden aufgeschlossen.

Bei aller Vergottung ist Novalis keineswegs blind für die Gefahren und Abgründe des geistigen Seins. Er weiß um die pathologischen Möglichkeiten, um die Krankheitskeime des Geistes. Ja, zuweilen ahnt er in ihm so etwas wie einen „Widersacher der Seele", einen fremdartigen und feindseligen Bazillus, eine „Bedrängnis der Natur"[4]). Nichtsdestoweniger bejaht Novalis diese gefährlichen Zeichen, Krankheit ist ihm zugleich Stufe der Entwicklung. Es entspricht dieser Bejahung eine ganz persönliche Neigung seines Wesens zur Krankheit, die in seiner Konstitution begründet ist. Sein sensibles Empfinden begrüßt die körperlich schmerzhafte Auseinandersetzung feindlicher Mächte, wie sie sich in der Krankheit vollzieht, sieht in ihr einen Austrag verborgener geistiger Gegensätze, den „körperlichen Wahnsinn fixer Ideen"[5]).

Es werden die Linien nachzuziehen sein, mit welchen Novalis das geistige Sein und seine Objektivationen charakterisiert hat. Es werden in der Hauptsache die Aufgaben und Leistungen des objektiven Geistes,

[4]) Novalis Fragm. ed. Kamn. S. 345 Nr. 987.
[5]) Novalis Fragm. ed. Kamn. S. 353 Nr. 1018.

aber auch die Beiträge zum personalen und zum objektivierten Geiste zu erörtern sein[6]). Doch dürfte die Wirksamkeit des personalen Geistes wesentlich die Betrachtungen über das „Ich" angehen.

6. Der systematische Gesichtspunkt.

a) Der magische Idealismus.

Der Mensch ist die Krone der Schöpfung von Gnaden des Geistes. Der Geist treibt das Ich, aus seiner Innenwelt herauszutreten in der Objektivation, er entfacht das Widerspiel der Kräfte, das diesem Ich in der Begegnung mit dem Nicht-Ich entsteht. Er führt das Ich an die Abgründe des Bewußtseins, die Vielfalt der inneren Räume heran — und er öffnet ihm den Blick für die Fäden des großen ontischen Geflechtes, das die Vereinzelungen in Verbindungen zusammenspannt. Der Geist allein übt jene „Tätigkeit", die da besteht im Gegensetzen und Zusammenfassen, im Rückschauen und Beziehen.

Novalis übernimmt die Gedankengänge Fichtes und lebt sie auf seine Weise aus. Er überbietet den transzendentalen Idealismus, steigert und verwandelt ihn zugleich im „magischen Idealismus". Der „magische Idealismus" liefert das Kernstück der Philosophie des Novalis, die Andeutung eines Systems, das die Vielfalt der Aufgaben auf eine einheitliche Formel zu bringen sucht. Diese Formel heißt Magie. Die Bindung der Magie vereinigt zwei der verschiedenartigsten Kräfte des Geistes „Phantasie und Denkkraft"[7]). Sie ist die Voraussetzung für eine weitere Vereinigung, die Novalis und die Romantik anstreben: die Vereinigung von Poesie und Wissenschaft. Denn dieses ist die „höchste Aufgabe der höheren Logik: Vernichtung des Satzes des Widerspruchs"[8]).

b) Ontologische Betrachtung.

Neben der Untersuchung des „magischen Idealismus" dürfte sich zur Klärung der systematischen Perspektiven eine ontologische Betrachtung als notwendig erweisen, deren Aufgabe es ist, festzustellen, welchen Faktoren Novalis objektive Realität und seiende Übergegenständlichkeit zugesteht, und wie er — wenn überhaupt bei ihm diese Problemlage geklärt wird — aus diesen Seinsgegebenheiten den Realzusammenhang der Welt abliest.

Es folgt endlich eine methodologische Betrachtung, welche den Umkreis der Arbeit beschließt.

---

[6]) Die in der Arbeit gebrauchten Begriffe des objektiven Geistes, des personalen Geistes und des objektivierten Geistes sind durchgehend an Nicolai Hartmanns Begriffstypen, wie er sie im „Problem des geistigen Seins" (Berlin u. Leipzig 1933) faßt, orientiert.

[7]) Novalis Fragm. ed. Kamn. S. 127 Nr. 236.

[8]) ebenda S. 140 Nr. 288.

IV. Die Philosophie in der Auslegung des Novalis.

1. Der transzendentale Idealismus.

a) Der Apriorismus.

Die Betrachtungen der Romantik über Wesen und Aufgabenkreis der Philosophie stoßen bereits auf jene Aporien, die den besonderen Fragestellungen anhaften. Den kritisch-rückbezogenen Abgrenzungen Kants und Fichtes widerspricht das romantisch universale Ausweitungsbedürfnis Schleiermachers. Friedrich Schlegel beleuchtet die Situation: „Die Philosophie ist eine Ellipse. Das eine Zentrum, dem wir jetzt näher sind, ist das Selbstgesetz der Vernunft. Das andere ist die Idee des Universums, und in diesem berührt sich die Philosophie mit der Religion“[1]). Das Innen und Außen, die subjektive und die objektive Gültigkeit, voneinander geschieden in dem unaufhebbaren Gegenüber von Ich und Welt, suchen die Philosophie mit zweierlei Anforderung in Beschlag zu nehmen. Novalis definiert den standpunktlichen Widerstreit: „Philosophie zu suchen ist der Akt der Manumission, der Stoß auf uns selbst zu“[2]) bekennt er als Jünger Fichtes Andererseits aber ist sie ihm „eigentlich Heimweh, der Trieb, überall zu Hause zu sein“[3]).

Unzweifelhaft ist der Einfluß Fichtes auf Novalis der stärkere und stärkste. Fichte, „der zweite Kant, das höhere Organ setzt die Leser da nieder, wo Kant sie aufnimmt“[4]). Er errichtet auf der Plattform der Kantischen Kritik, nach welcher „alle Begriffe und mit ihnen alle Grundsätze, so sehr sie auch a priori möglich sein mögen, sich dennoch auf empirische Anschauungen, d. h. auf data zur möglichen Erfahrung beziehen“[5]), insofern sie objektive Gültigkeit beanspruchen — das kritisch spekulative Gebäude des tranzendentalen Idealismus, „der einzigen pflichtmäßigen Denkart in der Philosophie“[6]). „Seine Wissenschaftslehre ist also die Philosophie der Kritik, ihre Einleitung, ihr reiner Teil“[7]). In diesem „reinen Teil“ hat die empirische Realität der Gegenstände, insofern sie gegenstehen, haben „empirische Anschauungen“, haben Erfahrungen, die objektive Gültigkeit beanspruchen, keinen Raum. Die Kantische Kritik, die die Bedingung der Erfahrung gleichsetzt mit der Bedingung des Gegenstandes, wird von dem „zweiten Kant“ ihres Gegengliedes beraubt. Er stellt der Philosophie die Aufgabe, „den Grund aller Erfahrung anzugeben“, und „da der Grund außerhalb des

---

[1]) Fr. Schlegel, Fragm. S. 246 Nr. 695.
[2]) Novalis ed. Kamn. S. 220 Nr. 573.
[3]) ebenda, S. 76 Nr. 70.
[4]) Novalis ed. Kamn. S. 97 Nr. 131.
[5]) Kant, Kr. d. r. V., Transz. Logik, I S. 204.
[6]) Fichte II Einleitung in die Wissenschaftslehre S. 51.
[7]) Novalis ed. Kamn. S. 97 Nr. 131.

Begründeten fällt", liegt das Objekt dieser Philosophie „notwendig außer aller Erfahrung"[8]). D. h. Fichte erkennt die Bedingung der Erfahrung nicht in einer wechselseitigen Verbindung zwischen Subjekt und Objekt, sondern er tut einen Schritt weiter hinter die Erfahrung, und sucht damit die Bedingung ihrer Möglichkeit spekulativ metaphysisch allein aus den Vermögen des Subjekts zu erweisen. Damit fallen denn sowohl die „objektive Gültigkeit" wie die „empirische Realität", mithin die eigentlichen Merkmale der Erfahrung, — und es bleibt keine andere Realität übrig „als die des notwendigen Denkens, unter der Bedingung, daß man über den Grund der Erfahrung etwas denken wolle"[9]). Man sieht: Die Fichtesche Philosophie der Kritik beschränkt sich vielmehr nicht auf Kritik, sondern überschreitet die Grenzen ihrer Möglichkeit und begibt sich in eine Sphäre, die der Erkenntnis mindestens so entrückt ist wie die objektive Realität. Es ist die Sphäre des transzendentalen Subjekts, des „Ich an sich". Und während Kant mit aller Vorsicht das „Ding an sich" als unerkennbar beiseite ließ, verleiht Fichte dem „Ich an sich" einzige und absolute Realität. Die Philosophie wird vom Schauplatz möglicher Erfahrung — also vom Schauplatz der Welt — abberufen und hinaufgeholt in die reine Sphäre des Subjekts. Fortan nimmt in der philosophischen Betrachtung das „Ich an sich" einen Platz ein, wie ihn der „intellectus infinitus" oder das „ens realissimum" innehatte.

Für Novalis hat der philosophische Apriorismus einen großen Reiz. Er begründet die Allmachtstellung des Geistes. Dem idealischen Grunde außerhalb der Erfahrung kommt die primäre Substantialität zu. Die Erfahrung selbst wird herabgewürdigt — oder nach Maßgabe des Idealisten erhöht. Novalis sieht im „Idealism nichts als echten Empirism"[10]). Andererseits beteuert er: „Reines unbedingtes Wissen, von der Erfahrung unabhängiges Wissen war von jeher das Ziel der Bestrebungen der philosophischen Vernunft"[11]). Und er schränkt mit Fichte Philosophie „auf das Denken des Grundes der Vorstellungen und Empfindungen, kurz der Veränderungen des Subjekts"[12]) ein.

b) Die intellektuelle Anschauung.

Die „Realität des notwendigen Denkens", die Realität des „Ich an sich" oder auch des transzendentalen Idealismus wird begründet und verbürgt durch die „intellektuelle Anschauung". Sie wird von Fichte als „der einzige feste Standpunkt für alle Philosophie"[13]) bezeichnet. Novalis bekennt: „In der intellektuellen Anschauung ist der Schlüssel

---

[8]) Fichte I Einleitung in die Wissenschaftslehre S. 8—9.
[9]) Fichte I Einleitung in die Wissenschaftslehre S. 33.
[10]) Novalis ed. Kamn. S. 98 Nr. 134.
[11]) ebenda, S. 78 Nr. 79.
[12]) ebenda, S. 49 Nr. 65.
[13]) Fichte II Einleitung in die Wissenschaftslehre S. 50.

des Lebens“[14]). Diese intellektuelle Anschauung „ist das unmittelbare Bewußtsein, daß ich handle und was ich handle, sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es tue“[15]). Sie ist das Selbstbewußtsein, in dem „Ich und in sich zurückkehrendes Handeln völlig identische Begriffe sind“[16]). Die intellektuelle Anschauung geht zurück auf das Cartesische Cogito, in dem das „me“ immer schon mitenthalten ist, „denn alles Bewußtsein beruht auf dem Selbstbewußtsein und ist dadurch bedingt“[17]). Sie geht zurück auf die „reine oder ursprüngliche Apperception“ Kants, „dasjenige Selbstbewußtsein, das die Vorstellung: Ich denke, hervorbringt, die alle anderen muß begleiten können und in allem Bewußtsein ein und dieselbe ist von keiner weiter begleitet werden kann“[18]). Für den Philosophen ist diese intellektuelle Anschauung „eine Tatsache; für das ursprüngliche Ich eine Tathandlung“[19]). Diese Tathandlung ist eine freie Handlung, zugleich aber ist sie eine ethisch notwendige, vom Sittengesetz geforderte Handlung. „Durch das Sittengesetz wird dem Ich ein absolutes nur in ihm und schlechthin in nichts anderem begründetes Handeln angemutet“[20]). Diese ethisch-metaphysische Unterbauung fügt den Schlußstein in die spekulative Beweiskette Fichtes. „In dem Bewußtsein dieses Gesetzes, welches doch wohl ohne Zweifel nicht ein aus etwas anderem Gezogenes, sondern ein unmittelbares Bewußtsein ist, ist die Anschauung der Selbsttätigkeit und Freiheit des Ich begründet“[21]). Der transzendentale Idealismus hält sonach „die Spekulation und das Sittengesetz aufs innigste vereinigt“[22]). Diese Vereinigung stellt zugleich die Verknüpfung von Theorie und Praxis, von Denken und Handeln dar. Sie liefert die ideelle Grundlage für jene Auffassung des Novalis, daß „ohne Philosophie keine Moralität, und ohne Moralität keine Philosophie“[23]) ist.

Novalis macht sich den transzendentalen Idealismus zu eigen. Er betrachtet die Wissenschaftslehre als die einzig mögliche Basis philosophischer Besinnung. Philosophie ist nicht fortschreitende Verknüpfung, sondern rückschreitende Zergliederung. „Hervorbringen kann sie nichts. Es muß ihr etwas gegeben werden. Dieses ordnet und erklärt sie oder, welches ebensoviel ist, sie weist ihm seine Stelle im Ganzen an, wo es als Ursache und Wirkung hingehört“[24]). Novalis versteht „eine Philosophie als gedachten systematischen Zusammenhang zwischen Denken

---

[14]) Novalis ed. Kamn. S. 122 Nr. 206.
[15]) Fichte II Einleitung in die Wissenschaftslehre S. 47.
[16]) ebenda, S. 46.
[17]) ebenda, S. 46.
[18]) Kant, Kr. d. r. V., Transz. Logik I, S. 108.
[19]) Fichte II Einleitung in die Wissenschaftslehre S. 49.
[20]) ebenda, S. 50.
[21]) ebenda, S. 50.
[22]) ebenda, S. 51.
[23]) Novalis ed. Kamn. S. 223 Nr. 577.
[24]) ebenda, S. 41 Nr. 64.

und Fühlen“[25]). Dieser systematische Zusammenhang bietet sich ihm dar in der „Urhandlung“, in der intellektuellen Anschauung der freien Selbsttätigkeit des Ich. „Die Urhandlung verknüpft die Reflexion mit dem Gefühle. Ihre Form gleichsam gehört der Reflexion, ihr Stoff dem Gefühle“[26]). Diese Urhandlung ist die einzige und absolute Gegebenheit der Philosophie, „das Unwandelbare, Feste, was sie suchte“[27]), und somit wird die intellektuelle Anschauung „der Stoff der Philosophie in der Reflexion“[28]).

c) Die Tätigkeit.

Die Realität Fichtes, die Realität des in sich zurückkehrenden Handelns, des notwendigen Denkens, ist ein die kritische Absicht überbietender spekulativer Realitätsbegriff. Was übrig bleibt, ist nichts als die Tätigkeit des Subjekts, die dieses Subjekt als ein um sich selbst Wissendes erst möglich macht. Die Tätigkeit ist eine dynamische Realität, die mit den alten Kategorientypen der Realität: existentia und essentia, Dasein und Sosein auf den ersten Blick nichts zu schaffen hat. Zwar vereinigen sich in dieser absoluten Tätigkeit Betrachtung und Handlung, Denken und Gefühl, Form und Stoff — und man kann in dieser Vereinigung die Anknüpfung an die überlieferten Kategorienpaare wiederfinden. Dennoch besteht nur eine ganz entfernte und blasse Ähnlichkeit, denn die Kategorienpaare an sich haben bei Fichte wenig Bedeutung, das einzig Bleibende und Gültige ist die flüssige Handlung, welche als solche eins und unauflöslich ist.

Fichtes Philosophie der Tätigkeit kommt dem Bedürfnis der Romantik, das nicht auf bestimmte Gegenstände, bestimmte Ergebnisse und Ziele, sondern auf das Unendliche, Unbegrenzte gerichtet ist, entgegen. Die Romantik hat „ursprünglich das Streben, die Unendlichkeit auszufüllen“[29]). Dieses Streben hat kein Objekt; es ist Schwingung, Bewegung, Tätigkeit, mit Hilfe derer Friedrich Schlegel „sich ganz aus sich selbst affizieren, über nichts in Affekt geraten und ohne Veranlassung phantasieren kann“[30]). Mit gutem Recht spricht Schlegel deshalb auch von „seinen philosophischen Musikalien“[31]). Auch der Romantiker Schleiermacher bekennt: „Ein jedes Tun stellt mir mein ganzes Wesen dar. Es findet die Betrachtung keine Schranken, muß immer unvollendet bleiben, wenn sie lebendig bleiben will“[32]). Novalis macht sich die absolute zur Methode gewordene Schwingung des Geistes zu eigen. Philosophieren ist ihm „dephlegmatisieren, vivizieren“[33]), eine

---

[25]) ebenda, S. 45 Nr. 64.
[26]) ebenda, S. 45 Nr. 64.
[27]) ebenda, S. 46 Nr. 64.
[28]) ebenda, S. 46 Nr. 64.
[29]) Fichte, Grundl. der ges. Wissenschaftslehre S. 209.
[30]) Fr. Schlegel Fragm. S. 213 Nr. 560.
[31]) ebenda, S. 18 Nr. 66.
[32]) Fr. Schleiermacher, Monologen S. 24.
[33]) Novalis ed. Kamn. S. 40 Nr. 59.

Formulierung, bei der allerdings auch Schellingsche Gedankengänge im Spiele sind, die im Phlegma den beschränktesten minimalsten Grad des Lebens, des Positiven sehen, der eben durch Vivizierung, durch tätige Gegenwirkung der höheren Position auf die niedere Negation erhöht, zur Steigerung angeregt werden muß.

Philosophieren ist für Fichte wie für Novalis „Ergründen". „Alles Philosophieren muß bei einem absoluten Grunde endigen"[34]). Wie aber, wenn dieser Grund nicht gegeben, wenn der erstrebte Gegenstand unerkennbar ist, ein unendlicher Rest verbleibt? Dann „wäre der Trieb zu philosophieren eine unendliche Tätigkeit und darum ohne Ende, weil ein ewiges Bedürfnis nach einem absoluten Grunde vorhanden wäre, das doch nur relativ gestillt werden könnte und darum nie aufhören würde"[35]). Die Befriedigung des philosophierenden Triebes wäre abhängig von dem Grade möglicher Annäherung an den erstrebten Gegenstand. Da der Trieb aber nicht auf relative, sondern auf absolute Befriedigung geht, muß er, um diese zu erreichen, dem Absoluten entsagen — und damit jedem Objekt. Denn er selber, der absolute Trieb, kann nur aufs Absolute gehen. Indem er entsagt, bleibt als einziges Absolutes er selber, der Trieb übrig, und durch seinen freien Verzicht „entsteht die unendliche freie Tätigkeit in uns, das einzig mögliche Absolute, was uns gegeben werden kann"[36]). Philosophie selbst aber „das Resultat des Philosophierens entsteht demnach durch Unterbrechung des Triebes nach Erkenntnis des Grundes, durch Stillstehn bei dem Gliede, wo man ist, Abstraktion von dem absoluten Grunde und Geltendmachung des eigentlichen absoluten Grundes der Freiheit durch Verknüpfung des zu Erklärenden zu einem Ganzen"[37]). Erst die unendliche freie Tätigkeit gibt dem romantischen Bedürfnis die letzte Erfüllung. Denn insofern die Tätigkeit frei und unendlich ist, steht sie ganz beim Subjekt. Freiheit und Unendlichkeit bedingen sich gegenseitig, denn eine unfreie Tätigkeit wäre eine vom Gegenstande her bestimmte — und durch die Bestimmungsschranke eben endliche Tätigkeit. Eine endliche Tätigkeit aber wäre unfrei durch die Schranke ihrer Endlichkeit, d. h. eben durch die Schranke des Objekts. „Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist — Freiheit"[38]), schreibt Schelling enthusiastisch. Was aber besagt die freie Tätigkeit in der Philosophie anderes als Spekulation? So nur ist es zu verstehen, wenn Novalis die Philosophie als „von Grund aus antihistorisch"[39]) empfindet. Der Weg der Philosophie „geht vom Zukünftigen und Notwendigen nach dem Wirklichen, sie ist die Wissenschaft des allgemeinen Divinationssinns"[40]). An diesem Punkte aber, wo

---

[34]) ebenda, S. 48 Nr. 65.
[35]) ebenda, S. 48 Nr. 65.
[36]) ebenda, S. 49 Nr. 65.
[37]) ebenda, S. 49 Nr. 65.
[38]) Schelling, Vom Ich als Prinzip der Philosophie S. 177.
[39]) Novalis ed. Kamn. S. 86 Nr. 97.
[40]) ebenda, S. 86 Nr. 97.

die Bedingungen der Spekulation nur schrankenlose Möglichkeiten aufweisen, überschreitet die Philosophie ihre Grenze. Indem sie den Blick vom Felde der Seinsgegebenheit abwendet und kein Gegenglied für die Bindung der Erkenntnis mehr anerkennt, indem sie, statt zu fragen, fordert und ihre Forderungen aus eigener Kraft durchzusetzen sucht, ist sie unversehens poetische Fiktion geworden, Erdichtung, deren transzendentalen Schein das Subjekt zu verwirklichen anstrebt.

2. Die Spekulation als poetisches Instrument.

Gerade dieser Übergang, dieses unwägbare Hinüberfließen ins Illusorische stillt das romantische Bedürfnis nach Freiheit. Von solcher Warte aus erscheint dem Novalis die Spekulation als „ein nützliches und selbst poetisches Instrument“[41]), auf dem man nach Belieben spielen kann, letztlich nur eine vieldeutige Erscheinungsform jener Tätigkeit, die die Intelligenz selbst ist. In der Spekulation aber sind ihm Fichte und Kant noch zu wissenschaftlich, zu gründlich philosophisch. „Beide wissen noch nicht mit Leichtigkeit und Mannigfaltigkeit zu experimentieren — überhaupt nicht poetisch. Alles ist so steif; so ängstlich noch“[42]). So deutet Novalis denn an — nicht ohne im Geheimen auf das eigene Spiel zu blicken, — „daß es Menschen gibt und geben wird, die weit besser fichtisieren werden als Fichte“[43]). Und er fügt hinzu: „Es können wunderbare Kunstwerke entstehen, wenn man das Fichtisieren erst artistisch zu treiben beginnt“[44]).

---

[41]) ebenda, S. 101 Nr. 139.
[42]) ebenda, S. 98 Nr. 133.
[43]) ebenda, S. 108 Nr. 150.
[44]) ebenda S. 108 Nr. 150. Die Deutung, die die Beziehung Novalis-Fichte in der Literatur erfahren hat, ist außerordentlich widerspruchsvoll. Eduard Havenstein betont nur den Unterschied: „Bei Fichte überall logische Notwendigkeit, bei Novalis überall freie Willkür. Diese entscheidende Diskrepanz, die ein auf beiden Seiten grundsätzlich verschiedenes Weltgefühl ahnen läßt, sollte uns darüber belehren, daß es grundfalsch ist, Hardenberg einen Anhänger Fichtes zu nennen.“ (Friedrich von Hardenbergs ästhetische Anschauungen, Berlin 1909, S. 50.) Mit der gleichen Einseitigkeit urteilt Heilborn entgegengesetzt: „Auf rein philosophischem Gebiet ist Novalis über Fichte nicht hinausgekommen. In seinen Denkformen hat er sich zeitlebens bewegt.“ (Novalis der Romantiker, Berlin 1901, S. 163.) — Der Auffassung Havensteins ist diejenige Henri Lichtenbergers verwandt, der Fichte als „un fanatique du système et de la logique“, Novalis als „un impressioniste mystique“ begreift. (Henri Lichtenberger, Novalis, Paris 1912, S. 106.) Diese verschiedenen Deutungen heben zwar jeweils ein besonderes Moment der Beziehung Novalis—Fichte zutreffend heraus, doch verzerrt jede Verallgemeinerung der bloßen Verschiedenheit oder der unfreien Jüngerschaft notwendig die Situation, in der sich Novalis Fichte gegenüber befand. Es ist vielmehr so, daß Novalis Fichte gelesen, geliebt und in sich aufgenommen hat, aber die Aufnahme des fremden Gedankengutes ist zugleich eine romantische Verwandlung in Eigenes, deren Folgerungen weit über Fichte hinaus und diesem schließlich gänzlich fern liegen.

Man kann die Pläne der philosophischen Romantik nicht treffender kennzeichnen, als Novalis es mit dieser Andeutung getan hat. Die jungen und führenden Romantiker mit philosophischen Ambitionen, denen die Philosophie aber doch mehr „ein poetisches Instrument" als eine nüchterne Wissenschaft des Geistes ist, die Brüder Schlegel, Novalis, Schleiermacher „fichtisieren artistisch". Sie experimentieren und nehmen sich für ihre Experimente jede Freiheit. Novalis spielt mit dem Gedanken an „eine äußerst instruktive Reihe von spezifischen Darstellungen des Fichteschen und Kantischen Systems, z. B. eine poetische, eine chemische, eine mathematische, eine musikalische usw."[45]). Friedrich Schlegel schwärmt von der „intellektuellen Anschauung der Freundschaft"[46]). Fichtes Lehre ist ihm „Religion in Form der Philosophie"[47]). Im Grunde aber bedeutet ihm Fichte „eine Befriedigung des philologischen Triebes, sich selbst literarisch zu affizieren"[48]), eine Formulierung, die auf ein Gleiches hinaus will, wie das „poetische Instrument" des Novalis. Noch in der Übereinstimmung gemeinsamer Grundbegriffe streben die individualistischen Romantiker auseinander. Die unendliche freie Tätigkeit des philosophierenden Triebes, als welche sie die Philosophie bezeichnen, ist doch zugleich individuelle Tätigkeit. Jeder wird auf besondere Art beeindruckt, spielt das Instrument auf seine Weise. Das Vorzeichen, das die Philosophie in der Auslegung des Novalis durch artistisches Fichtisieren erhält, ist die „magische Philosophie". Sie ist „der höchste Schwung, den der Verstand sich über sich selbst gibt. Einheit des Verstandes und der Einbildungskraft"[49]). Die Philosophie wird zum „Poem des Verstandes"[50]). Der magische oder poetische Philosoph aber ist „en état de créateur absolu"[51]).

3. Die magische Philosophie.

a) Magie und Moralität.

Fichte hatte seinem Idealismus noch feste Strukturen eingeprägt. Der Entschluß zur Tätigkeit und die Betätigung als solche ist frei. Niemand kann zur intellektuellen Anschauung, zu Reflexion und Handlung gezwungen werden. Aber die Art, „wie" diese Tätigkeit zu vollziehen ist, „hängt nicht ab von der Willkür. Sie ist in der Natur der Intelligenz gegründet, etwas Notwendiges, das nur in und bei einer freien Handlung vorkommt"[52]). Konnte Fichte seine Lehre nur auf Freiheit und Unendlichkeit gründen, wollte sie eine „Wissenschaftslehre" sein? Am Ende

---

[45]) Novalis ed. Kamn. S. 97 Nr. 131.
[46]) Fr. Schlegel Fragm. S. 162 Nr. 469.
[47]) ebenda, S. 244 Nr. 683.
[48]) ebenda, S. 188 Nr. 518.
[49]) Novalis ed. Kamn. S. 36 Nr. 52.
[50]) ebenda, S. 36 Nr. 52.
[51]) ebenda, S. 36 Nr. 53.
[52]) Fichte I Einleitung in die Wissenschaftslehre S. 29.

mußte auch er gewisse unvermeidliche Zugeständnisse machen, „daß jenes Notwendige Grundgesetz der ganzen Vernunft sei“,[53]) und damit zugeben, daß das allmächtige und freie „Ich an sich“ doch auch seine grundsätzlichen Schranken habe. Hier ist eine Problemlage, deren Seinswiderstand der Philosoph Fichte nicht zu umgehen oder zu besiegen vermochte, da seine transzendentale Spekulation die Schranke nicht überfliegen, sondern vor ihr halt machen mußte. Aber konnte diese philosophisch unumgängliche Beschränkung sich den Romantikern mitteilen? Hier ist auch der Punkt, an dem Novalis Fichte kritisiert, er sei noch zu steif, zu ängstlich, er wisse noch nicht leicht genug zu experimentieren. Hier setzt die poetische oder magische Philosophie des Novalis an. Die magische Philosophie kennt keine Notwendigkeit, keine Grundgesetze der Intelligenz. Für sie gibt es keinerlei Schranken, weder zwischen Intelligenz und Welt, noch solche, die in der Natur der Intelligenz selbst begründet sind. An der „magischen Grenze werden die Gedanken ipso facto wahr“[54]). Die vielfältige Erscheinungswelt aber ist ein magisches und geheimnisvolles Resultat der „Wunderbewegung“[55]) des sich selbst affizierenden Geistes. „Alles, was ist und entsteht, entsteht aus einer Geisterberührung“[56]). Bei alledem möchte Novalis „weder der Ungerechtigkeit noch der Anarchie geziehen werden“[57]). Seine Magie gründet sich auf Freiheit, und diese Freiheit gründet sich nach Fichteschem Vorbild auf das Sittengesetz, auf Moralität. Die moralische Freiheit ist unabhängig von „äußeren und inneren Zufällen“[58]). Sie liegt zwar im Widerstreit mit „der physischen Freiheit“[59]), aber diese ist der Herrschaft der ersteren bedingungslos unterstellt.

b) Magie und Mathematik.

Nicht umsonst haben sich die Philosophen seit je immer wieder an der Mathematik orientiert. Sie wußten um die partielle Identität, welche die Bedingungen möglicher Philosophie und möglicher Mathematik vereint in der Herausstellung allgemeingültiger Prinzipien. Die Kantische Philosophie ist in hohem Grade logisch-mathematisch orientiert.

Auch der Magier Novalis fühlt die Bezüge von Philosophie und Mathematik. Es spricht für die echt philosophische Orientierung seines Blicks, daß er sich dieser Perspektive nicht entzogen hat — und es zeigt zugleich seine romantische und magische Unbekümmertheit, wie er die Folgerungen dieser Problemlage in seiner Anschauung umwertet. Die Mathematik wird ihm ein Gleichnis für die magische Philosophie. Sie ist „die Kunst, die das genialische Verfahren in Regeln

---

[53]) ebenda, S. 29.
[54]) Novalis ed. Kamn. S. 222 Nr. 583.
[55]) ebenda, S. 222 Nr. 576.
[56]) ebenda, S. 230 Nr. 603.
[57]) ebenda, S. 232 Nr. 606.
[58]) ebenda, S. 232 Nr. 606.
[59]) ebenda, S. 232 Nr. 606.

gebracht hat“[60]), sie enthüllt „Produkte geistiger Selbsttätigkeit“[61]). Sie ist schlechthin die Ordnung, die die magische Willkür sich gibt, sowohl in der Handlung wie in der denkenden Betrachtung. Danach ist sie Formgebung, Verhältnislehre, und der ihr gehorsame Stoff sind die flüssigen Erscheinungsformen der geistigen Substanz, ihre vielfältigen wandelbaren Gebilde, deren besondere Kräfte doch immer, ähnlich wie die Vielfalt der Schachfiguren auf die übergeordnete Einheit des Spieles, auf die selbstgewählte Ordnung der Intelligenz bezogen bleiben. So ist denn „die echte Mathematik das eigentliche Element des Magiers“.. Die Mathematiker, die echten Magier, sind die Glückseligen, die Genießenden, die Enthusiasten, sie wissen alles, sie hüten die Philosophie als die höchste, die „poetische Mathematik“[62]). Diese höchste poetische Mathematik des magischen Philosophen muß, systematisch betrachtet „Freiheit und Unendlichkeit, oder um es auffallend auszudrücken, Systemlosigkeit in ein System gebracht, sein“[63]). Dieses System aber, dessen höhere Logik den Satz des Widerspruchs entkräftet, entzieht sich der Fassungskraft der Erkenntnis. Es verbleibt im Hintergrunde als „eine mystische, höchst wirksame durchdringende Idee“[64]).

4. Individualphilosophie und Philosophie der Philosophie.

Daß Novalis ein Wissen um die Fragwürdigkeit eines solchen magischen Idealismus hatte, ist nicht zu verkennen. Mit Begeisterung haben die jungen Romantiker den Satz Fichtes: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist“[65]) zu dem ihren gemacht. Sie erkannten die lebendige Prägung, die das Weltbild des Geistes der Individualität dankt, und sie empfanden die Quelle der Kraft, den Reichtum, den die Betrachtung aus den Urgrund der Persönlichkeit schöpft. Ihr Leben ward ihnen, wie Novalis sagt, „reale Philosophie“, so wie die Philosophie sich ihnen als die „lebendige Theorie des Lebens“[66]) darstellte. Dennoch war auch Novalis nicht blind für den Mangel dieses Reichtums. Er erkannte, daß eine solche persönliche Philosophie letzten Endes nur „Individualphilosophie“ bleibt, und daß erst weit über dem Horizont aller möglichen Individualphilosophien „die Philosophie der Philosophie“ anhebt. Deshalb „wird auch die Darstellung der Philosophie immer etwas von einer Individualphilosophie haben, und jeder Mensch wird, so lebhaft er übrigens auch die Philosophie der Philosophie anerkennen mag, praktisch mehr oder weniger Individualphilosoph sein und trotz allen Bestrebens nie ganz aus dem Zauberkreise seiner Individualphilo-

---

[60]) ebenda, S. 314 Nr. 894.
[61]) ebenda, S. 314 Nr. 894.
[62]) ebenda, S. 315 Nr. 899.
[63]) ebenda, S. 232 Nr. 606.
[64]) ebenda, S. 220 Nr. 573.
[65]) Fichte I Einleitung in die Wissenschaftslehre S. 18.
[66]) Novalis ed. Kamn. S. 220 Nr. 572.

sophie heraustreten können“[67]). Auch der Romantiker Novalis verspürt also den Zauberkreis der Endlichkeit. Er erkennt an, daß es jenseits dieses Kreises noch eine höhere und übergeordnete Sphäre gibt, der die Forschung zustrebt. Und da diese Sphäre sich den Schranken subjektiver Gültigkeit nicht einfügt, da sie sich dem Subjekte vielmehr in ihrer Totalität entzieht, muß sie wohl objektive Gültigkeit haben. Der Kreis, da er den äußersten Punkt der spekulativen Willkür erreicht hat, hat mit der Erschöpfung ihrer Möglichkeiten auch zugleich die Bedingung möglicher Rückkehr zu jener Basis, von der er auslief, geschaffen.

5. Universalphilosophie.

Denn angesichts des negativen Bewußtseins um eine solche Philosophie der Philosophie jenseits des Zauberkreises „ist Philosophie überhaupt die Aufgabe, zu wissen“[68]). Erkenntnis ist allen denen gemeinsam, die fähig sind, sich zu ihr zu erheben. Sie ist mitteilbar, übertragbar. Der Weg forschender Erkenntnis bedarf der Vielzahl derer, die in einem Streben verbunden sind, damit sie miteinander in vergleichender Bezugnahme auf das jeweilig Erkannte den Abstand gegen das Absolute noch zu Erkennende ermessen. In dieser Angewiesenheit auf die Gemeinschaft ist die Philosophie nicht mehr frei. Sie erweist sich in der Romantischen Sprache als die „Kunst zu symphilosophieren“[69]). Novalis erkennt, daß „die Möglichkeit der Philosophie auf der Möglichkeit beruht, wahrhaft gemeinschaftlich zu denken“[70]). Auch für Friedrich Schlegel ist von diesem Aspekt aus „alle Philosophie nichts anderes als der Geist der Universalität“[71]), und infolgedessen „heißt philosophieren: die Allwissenheit gemeinschaftlich suchen“[72]).

6. Das philosophische Ingrediens.

Dennoch fühlt Novalis recht wohl, daß selbst eine solche „Universalphilosophie“ noch weit von der „Philosophie der Philosophie“ entfernt ist. Denn Letztere verkörpert „gleichsam die Substanz der Wissenschaft, die überall gesucht wird, überall vorhanden ist und nie dem Sucher erscheint“[73]). Die Rangordnung, welche Novalis innerhalb des Spielraums möglicher Philosophie entwirft, bringt in ihrem obersten Begriff der Philosophie der Philosophie den Kantischen Philosophiebegriff wieder zur Geltung. Und damit erweist sich, daß der poetische und magische Philosoph bei aller spekulativen Freiheit doch immer wieder jene ideelle Abhängigkeit verspürte, die ihn an die Ordnung jenseits des eigenen Zauberkreises, an die Ordnung der Wissenschaft verwies.

---

[67]) ebenda, S. 80 Nr. 85.
[68]) ebenda, S. 219 Nr. 571.
[69]) ebenda, S. 83 Nr. 89.
[70]) ebenda, S. 83 Nr. 89.
[71]) Fr. Schlegel Fragm. S. 106 Nr. 347.
[72]) ebenda, S. 162 Nr. 469.
[73]) Novalis ed. Kamn. S. 153 Nr. 346.

In seiner „Logik“ stellt Kant seine Auffassung deutlich heraus: „Philosophie schließt gleichsam den wissenschaftlichen Zirkel und durch sie erhalten sodann erst die Wissenschaften Ordnung und Zusammenhang“[74]). „Die bloße Polyhistorie ist eine enzyklopische Gelehrsamkeit, der ein Auge fehlt, das Auge der Philosophie“[75]). Dem entspricht die Stufenleiter des Novalis, der in der „systematischen Wissenschaft immer nur den Vorläufer und die Grenze eines höheren Grades der Wissenschaft überhaupt, des philosophischen Grades“[76]) sieht. Infolgedessen ist „das Beste an den Wissenschaften ihr philosophisches Ingrediens“. Denn „man dephilosophiere die Wissenschaften: was bleibt übrig? Erde, Luft und Wasser“[77]). In diesen Bedenken zeigt sich ganz deutlich, daß Novalis den Charakter der Philosophie als einer Wissenschaft und insofern ihren eigentlichen wissenschaftlichen Aufgabenkreis erkannt hat. „Das philosophische Ingrediens“, das der Geist in den Spezialwissenschaften von der Struktur der Welt wiedererkennt und herausarbeitet, ist die Bedingung der Möglichkeit, die Mannigfaltigkeit der einen wirklichen Welt in einer der Realität entsprechenden Systemeinheit zu verketten. Die philosophische θεωρία ist die vollkommenste Antwort des Geistes auf den Fragenkreis der Welt. Indem sie den Fäden nachgeht, die die Vielheit zur Einheit verknüpfen, dringt sie vor bis in die letzten Grundfragen metaphysischer Rätselhaftigkeit. Deshalb ist sie in der Rangordnung der Wissenschaften die letzte, die disciplina ultima, jedoch nach ihrem wissenschaftlichen Wertvollsein für die Maßgabe des Geistes die disciplina prima. Sie ist das „Urbild einer möglichen Wissenschaft“, von dem Kant spricht, „das nirgendwo in concreto gegeben ist, dem sich der Mensch aber auf mancherlei Wegen zu nähern sucht“[78]). Sie ist, wie Novalis es darlegt, „das Ideal der Wissenschaft überhaupt“[79]). Auch Friedrich Schlegel, obwohl er nie ernstliche Schritte unternommen hat, den Zauberkreis der Individualphilosophie zu durchbrechen, hat es weder an der Erkenntnis der Notwendigkeit einer absoluten Philosophie, noch an der Neigung dazu gefehlt. Er spricht von der „Abstraktion en gros als von der obersten Stufe der geistigen Bildung“[80]) und von „aller Philosophie als der Wissenschaft aller sich ewig mischenden und wieder trennenden Wissenschaften[81]).

So stellt sich „das philosophische Ingrediens“ in einer deutlich gegliederten Hierarchie der Wissenschaften dar, die in der mannigfaltigsten Stufung aufsteigt von den besonderen Forschungsgebieten zur allgemeinsten Wissenschaft. Was es mit der letzteren im Grunde auf sich habe, wird allerdings nicht klar definiert. Novalis vergleicht die Philo-

---

[74]) Kant, Logik S. 26.
[75]) Kant, Logik S. 45.
[76]) Novalis ed. Kamn. S. 50 Nr. 329.
[77]) ebenda, S. 153 Nr. 347.
[78]) Kant, Kr. d. r. V., III. Hauptstück S. 542.
[79]) Novalis ed. Kamn. S. 78 Nr. 77.
[80]) Fr. Schlegel Fragm. S. 73 Nr. 248.
[81]) ebenda, S. 107 Nr. 347.

sophie der Philosophie mit dem Stein der Weisen, mit der Quadratur des Zirkels und will damit ihre Idealität, den Abstand der philosophischen Totalität gegen jede standpunktliche notwendig einseitige Theorie andeuten.

7. Analogie und Dialektik.

Daneben läßt ihm das Wissen um die wirkliche Einheit der Welt als einem Ganzen keine Ruhe. Seine naturphilosophischen, hauptsächlich an Schelling und Franz v. Baader orientierten Studien nötigen ihn, die vielfältigen Formen des Lebens miteinander in bezug zu bringen. Franz von Baader sagt in seinen Jugendaufzeichnungen: „Alles wirkt durch Analogie“[82]). Und es findet sich bei ihm die echt romantische Illustration zu dieser These, daß „Moral ja nur höhere Physik des Geistes ist“[83]). Novalis erkennt die Wahrheit der philosophischen Dialektik, die zugleich Anologie ist. Schon Spinoza wußte, daß die ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. Auch Fichte setzte und setzte dagegen. Aber die dialektische Satzung leitete sich bei ihm zurück auf den subjektiven Begriff des Ich, während Schelling vom objektiven „Begriff des Lebens“ ausgeht. Die naturphilosophische Betrachtung erklärt den Schichtenaufbau der Welt als langsamen Entwicklungsprozeß. Entsprechend definiert Friedrich Schlegel den „Geist als Naturphilosophie“[84]), und auch Novalis fühlt sich bewogen, natürliches und geistiges Sein, — greifbar in den Einheiten von Organismus und Theorie, — miteinander in Beziehung zu bringen. „Philosophism ist ein höheres Analogon des Organism, der Organism wird durch den Philosophism kompletiert und umgekehrt. Beide symbolisieren sich einander“[85]). Er zieht die waghalsige Parallele, daß „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit einst die Basen der geistigen Physik ebenso sein werden wie Sonne, Licht und Wärme die der irdischen Physik“[86]). Dieses Beziehen und Vergleichen aber führt ihn von wissenschaftlicher Methode weiter zu „magischer Wissenschaft“, in der die Sphären des Subjekts und Objekts wieder wunderbar verschmelzen, ebenso die Sphären von Geist und Natur. „Alles Sichtbare haftet am Unsichtbaren, das Hörbare am Unhörbaren, das Fühlbare am Unfühlbaren, vielleicht das Denkbare am Undenkbaren“[87]). Die Grenzen haben sich wieder verwischt. Das Geschichtete, fließt ineinander, offenbart schon in der Gegebenheit der Erfahrung die Hintergründe eines Unerkennbaren, in dem das Sichtbare, das Fühlbare und das Denkbare nicht mehr getrennt sind. Die Deutung scheint sich aufs Neue magisch metaphysisch zuzuspitzen, dennoch enthält auch sie eine echt ontologische Wahr-

---

[82]) Franz v. Baader, Seele und Welt S. 73.
[83]) ebenda, S. 30.
[84]) Fr. Schlegel Fragm. S. 22 Nr. 82.
[85]) Novalis ed. Kamn. S. 40 Nr. 60.
[86]) ebenda, S. 165 Nr. 377.
[87]) ebenda, S. 249 Nr. 632.

heit: daß eben die philosophische Erkenntnis in allen Bereichen möglicher Erfahrung zuletzt auf Grenzen des Unerkennbaren stößt. Der wissenschaftliche Philosoph wird an dieser Grenze halt machen, wird sie nüchtern abtasten. Der magische Philosoph versucht, die Grenze zu überschreiten und Magie zu treiben.

Das Ergebnis dieser Betrachtungen, die naturwissenschaftlich orientierte Philosophie-Definition des Novalis verkündet einen astronomischen Relativismus: „Die Philosophie macht alles los, relativiert das Universum. Sie hebt wie das Kopernikanische System die festen Punkte auf und macht aus dem Ruhenden ein Schwebendes. Sie lehrt die Relativität aller Gründe und aller Eigenschaften“[88]).

8. Philosophieren und Philosophem.

Es wurde sichtbar, wie der Begriff „Philosophie“ sich im Denken des Novalis auf die vielfältigste Weise spiegelt, wie er ihn von den verschiedensten Angriffsflächen her ableuchtet und immer neue Gesichtspunkte findet. Aber alle Betrachtungen, die er anstellt, bewegen sich zwischen den beiden äußersten Polen möglicher Stellungnahme, dem „artistischen Fichtisieren“ oder auch „magischen Idealismus“ und der „Philosophie der Philosophie“, als der gradlienig fortschreitenden höchsten Wissenschaft aller Spezialwissenschaften.

Mit dem gleichen bedeutungsvollen Accent, der die Philosophie kennzeichnet, unterstreicht Novalis das „Philosophieren“, die höchste und absolute Tätigkeit des Geistes, die reine ursprüngliche Einheit von Denken und Handeln. Doch noch ein drittes. Die Philosophie der Philosophie wird vom Philosophieren nicht erfaßt. Ihre Totalität entzieht sich jeder Gegenständlichkeit. Diese Totalität kann anerkannt, nicht aber erkannt werden. Was aber wird dann vom Philosophieren erfaßt, was wird getätigt, behandelt, gelöst? Der dritte ergänzende Begriff stellt sich dar als „das Philosophem“. „Sobald philosophiert wird, gibt es auch Philosopheme, und die reine Naturgeschichte (Lehre) der Philosopheme ist die Philosophie“[89]). Das „Philosophem“ ist „das philosophische Ingrediens“. Es wird sichtbar als Struktur des Einzelnen und drängt doch in seinem lückenhaften Charakter auf das Allgemeine, das Ganze hin. Die enge Verbundenheit zwischen dem Fragment und der philosophischen Romantik erweist hier aufs Neue ihre Berechtigung. Fragmente sind Darstellungen von Philosophemen. Diese sind Erscheinungsweisen der „Substanz der Wissenschaft“[10]). Das Philosophem ist das Problem. Indem Novalis das Problem in die Mitte der Betrachtung rückt, überzeugt er nicht nur als Magier, als Poet, als Musiker — sondern auch als wissenschaftlicher Philosoph. Er fordert das Problemdenken, die unvoreingenommene hartnäckige Auseinandersetzung mit dem uns

---

[88]) ebenda, S. 78 Nr. 77.
[89]) ebenda, S. 91 Nr. 111.
[90]) ebenda, S. 153 Nr. 346.

in Form eines Philosophems aufgegebenen Problem, „einer festen synthetischen Masse, die mittels der durchdringenden Denkkraft zersetzt wird“[91]). Die Philosopheme bilden das eigentliche und dringendste Aufgabengebiet des Philosophen. Er „lebt von ihnen wie der Mensch von Speisen. Ein unauflösliches Problem ist eine unverdauliche Speise. Was die Würze an den Speisen ist, das ist das Paradoxe an den Problemen. Der Gewinn ist bei beiden die Tätigkeit, die durch beide erregt wird“[92]). Das Verfahren, auf das Novalis sich hier beruft, ist die Aporetik des Aristoteles, der alte, immer wieder neu beschrittene Weg des Philosophen. Der Gewinn dieses Weges kann nicht spekulative Resultate ausmachen. Er besteht, wie Novalis sagt, „in der Tätigkeit“, d. h. in der Arbeit, die das Philosophieren am Philosophem leistet, in der Klärung, Sichtung, Abgrenzung des problematischen Bestandes. Das „Paradoxe an den Problemen“, das sie unauflöslich macht, ist die Dialektik des Seins, deren Gesetzlichkeit der Logik nicht einsichtig ist. Es ist dies also ein echt ontologisches Faktum. Mit einer metaphysischen Wendung, die bereits an Hegel gemahnt, fragt Novalis, ob etwa „das höchste Prinzip das höchste Paradoxon in seiner Aufgabe enthalte, ein Satz, der unsere Tätigkeit unaufhörlich rege machte, ohne sie je zu ermüden, ohne je gewohnt zu werden“[93]).

9. Ontologisches.

Ein Paradoxon als höchstes Prinzip, als unauflösliches Objekt der Erkenntnis muß schlechterdings eine Seinsgesetzlichkeit offenbaren, denn was sonst könnte dem Problembewußtsein unabweisbar entgegentreten als das Seiende? Novalis verläßt mit solchen Erwägungen den transzendentalen Idealismus Fichtes und schlägt eine ontologische Richtung ein. Ja, noch mehr: indem er das besondere „Philosophem“ der Erkenntnisbeziehung Subjekt-Objekt untersucht, wird ihm — wenn auch noch in idealistisch vorsichtiger Begriffsprägung — der Seinsgrund der Verbindung sichtbar, das eigenständige Sein des Gegenstandes, das das Subjekt bestimmt. „Jede Aufmerksamkeit auf ein Objekt bringt ein reales Verhältnis hervor, denn mit dieser Unterscheidung empfinden wir zugleich die nun zu präponderieren anfangende Anziehungskraft jenes Objektes oder die individuelle Strebekraft, welche, indem wir uns ihr überlassen und ihre Empfindung nicht wieder verlieren, uns glücklich zu dem ersehnten Ziel unseres Verlangens führt“[94]).

10. Zusammenfassende Kritik.

Der Weg, den Inhalt möglicher Philosophie schlechthin zu setzen, führt folgerichtig zur Spekulation. Die Forderungen, die die Spekulation mit beliebigen Bedürfnissen belasten, können zu allen möglichen Ergebnissen führen, zum transzendentalen Idealismus, zur Abstraktion en

[91]) ebenda, S. 86 Nr. 98.
[92]) ebenda, S. 86 Nr. 99.
[93]) ebenda, S. 246 Nr. 616.
[94]) ebenda, S. 83 Nr. 90.

gros, zur magischen Philosophie; eine Rechtfertigung der Seinsfragen selbst bieten sie nicht. Die Fragen des Seins werden niemals als Ganzes sichtbar; sie werden nur greifbar in jener beschränkten dreigliedrigen Verbindung: Philosoph — Philosophieren — Philosophem. Das Ganze läßt sich nur erschließen von den Teilen her, die Aufgabe der Totalität beginnt mit dem Fragment. Novalis hat diesen Weg gesehen. Er ist ihn gegangen. Schon die standpunktliche Frage nach einem eindeutigen Philosophiebegriff, bringt diesen Sachverhalt zur Einsicht. Es wäre falsch, für Novalis eine standpunktliche Entscheidung zu fordern, um ein einheitliches Weltbild zu garantieren. Die gesuchte Einheit der Philosophie des Novalis findet sich eben nicht in einer formalen Ordnung, sie wird erschlossen von der Mannigfaltigkeit der verschiedensten Philosopheme. Die Philosophie der Philosophie ist die Einheit der Mannigfaltigkeit, und der Weg zu ihr kann nur vom Problemdenken zurückgelegt werden. Das Problemdenken des Novalis offenbart an jedem Philosophem ein Doppeltes: ein Stück echte und ein Stück Individualphilosophie. Sie sind miteinander verschlungen, magisch miteinander verschmolzen, dennoch wird die echte erkennende Teilhabe seines Geistes auf allen Gebieten ersichtlich, auch gerade dort, wo die Individualphilosophie des persönlichen Zauberkreises am mächtigsten in die Augen springt. Novalis experimentiert mit vielen Gegensatzpaaren möglicher Systembildung. Er philosophiert idealistisch und realistisch, poetisch und wissenschaftlich, vergeistigt den natürlichen Prozeß und versinnlicht das geistige Sein, spielt die Begriffe Freiheit und Notwendigkeit, Individualität und Allheit, Totalität und Fragment gegeneinander aus. Die vielseitige Orientierung seines Blickes läßt erkennen, daß er die Standpunktlichkeit nicht ernst nimmt. Wichtig ist allein die Tätigkeit, das Philosophieren, das Problemdenken. Von dieser Seite aber fällt auch auf die Forderung des „magischen Idealismus", Systemlosigkeit in ein System zu bringen, ein neues Licht. Sogar von dem poetischen und magischen Spiel des Novalis vermag die wissenschaftliche Philosophie etwas zu lernen, nämlich dieses: daß die Formen, die Standpunkte, die Ismen, die Systeme der Philosophie zuwiderlaufen, daß sie nichts anderes sind als Erstarrungsprozesse des lebendigen Geistes. Die magische Philosophie hält den geistigen Strom im Fluß. Der systematische Ausgangspunkt ist ihr nur Mittel, den Geist zu „vivizieren", niemals Zweck. Eben dieses muß von der Philosophie als einer disciplina prima gefordert werden.

V. Das Ich.

1. Das absolute Ich der ersten Wissenschaftslehre.

Die Romantik faßt Ausgangspunkt und Ziel der Fragestellung, Subjekt und Objekt, Wesen und Wirklichkeit zusammen in ein einziges Zentrum: das Ich. Das Ich steht im Brennpunkt der philosophischen Diskussion der Romantik — oder auch die Wissenschaftslehre Fichtes, denn Fichte ist der philosophische Prophet des Ich. Als solcher aber ist er schlechthin der Erwecker der Romantik, dessen Stimme aus den Besinnungen der Schlegel, Novalis, Schleiermacher, Baader, Schelling unmittelbar entgegenklingt und darüber hinaus dem Blick des Nachfahren ein Widerspiel eröffnet zwischen der eindeutigen Schematik Fichtes und dem schwankenden Spiegelbilde, mit dem die Frühromantik antwortet, welches flüchtigere, aber dafür dichtere, der Lebensfülle der Person angemessenere Strukturen aufweist. Das „Ich" der Frühromantik ergänzt das „Ich" Fichtes überall dort, wo die Äußerung sich nicht darauf beschränkt, ein bloßes Echo der „Wissenschaftslehre" abzugeben.

Der Rationalismus hatte das Interesse am „Ich" als einem cogitans geweckt. Aber nach Maßgabe des Romantikers Schelling war doch der Kritizist Kant „der erste, der nirgends unmittelbar, aber überall wenigstens mittelbar das absolute Ich als das letzte Substrat alles Seins und aller Philosophie aufstellte und zuerst das eigentliche Problem der Möglichkeit eines noch über die bloße Idealität hinaus bestimmten Etwas fixierte"[1]). Fichte ist nach Novalis „der Bearbeiter der Kantischen Kritik, der zweite Kant, das höhere Organ, insofern Kant das niedere Organ ist"[2]). Seine Wissenschaftslehre bezeichnet Friedrich Schlegel als „eine Philosophie über die Materie der Kantischen Philosophie"[3]). Doch was Fichte in seinen eigenen Augen mit Kant verbindet, trennt ihn in Wirklichkeit von diesem: die schlechthinnige Setzung des absoluten Ich, die spekulative Realität als Bedingung möglicher Erfahrung. Während Kant die reine Vernunft in ihrer Innerlichkeit doch gerade auf ihre Bedingungen möglicher objektiv gültiger Erkenntnisse hin untersuchte, streicht Fichte jede mögliche objektive Gültigkeit aus. „Merke auf dich selbst: kehre deinen Blick von allem, was dich umgibt, ab, und in dein Inneres, ist die erste Forderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling tut. Es ist von nichts, was außer dir ist, die Rede, sondern lediglich von dir selbst"[4]). Fichte ist letzten Endes Rationalist. Das „Ich", das er untersucht, das absolute

[1]) Vom Ich als Prinzip d. Phil. (Ausg. v. J. 1856) Bd. I S. 232, Zusatz zur 1. Aufl., Tübingen 1795.

[2]) Fragm. ed. Kamn. S. 97 Nr. 131.

[3]) Fragm. S. 130 Nr. 408. Friedrich Schlegels Fragmente und Ideen werden im Unterschied zu den Novalis-Fragmenten ed. Kamn. hier immer nur als Fragmente zitiert.

[4]) 1. Einleitung in die Wissenschaftslehre S. 6.

Ich an sich, meint nicht die einmalige kurzlebige Gestalt des Individuums, die Sphäre der Person in ihrer leib-seelischen Einheit. „In der Wissenschaftslehre ist die Vernunft das einige an sich, und die Individualität nur akzidentell; die Vernunft Zweck; und die Persönlichkeit Mittel. Die letztere nur eine besondere Weise, die Vernunft auszudrücken, die sich immer mehr in der allgemeinen Form derselben verlieren muß. Nur die Vernunft ist ihr ewig; die Individualität muß unaufhörlich absterben“[5]). Auf diesem absoluten transzendentalen Ich liegt für Fichte das Gewicht. Nur um mit der Kantischen Kritik Schritt zu halten und um notgedrungen der empirischen Realität ihren Platz einzuräumen, setzt er „im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen„[6]). Das Ganze ist ein wohlgelungenes mathematisches Exempel, ein scharfsinnig konstruierter, ineinander wirkender Mechanismus. Novalis erkennt: „die Wissenschaftslehre ist nichts als ein Beweis der Realität der Logik — ihrer Zusammenstimmung mit der übrigen Natur und völlig der Mathematik analog in Rücksicht ihrer Entdeckungen und Berichtigungen — und dessen, was sie leisten kann“[7]).

2. Das Universalprinzip.

a) Die Realform.

Die mathematische Ordnung der Wissenschaftslehre ist es, welche in den Darstellungen der Frühromantik gelockert, gelöst, umgebildet, in eine neue magische Ordnung verwandelt wird. Nicht das „System“ Fichtes hat die Romantiker in seinen Bann gezwungen, wohl aber die Methode als solche: der Weg nach innen, die intellektuelle Anschauung, die als magische Handhabe weit reichere Früchte trägt als die eiserne Konsequenz des transzendentalen Idealismus. Die Romantik übernimmt die Bausteine des Fichteschen Systems und fügt sie nach eigenem Gutdünken zusammen. Das Ich hat Raum für die verschiedenste Auslegung. Schelling betont: „Das höchste Verdienst des philosophischen Forschers ist nicht, abstrakte Begriffe aufzustellen und aus ihnen Systeme herauszuspinnen. Sein größtes Verdienst ist das, was sich nimmer auf Begriffe bringen, erklären, entwickeln läßt — kurz, das Unauflösliche, das Unmittelbare, das Einfache — zu enthüllen und zu offenbaren“[8]). Diese einfachste, unauflösliche und unmittelbare Prinzip ist dem Romantiker das Ich. Es ist ihm keineswegs nur Gefäß für seelisch-geistige, rationale Inhalte, es ist darüber hinaus die höchste und einzige Realkategorie des Seienden, „keine Enzyklopädie, sondern ein universales Prinzip“[9]). Das Ich ist das einzige Absolute, „das durch Negation alles Absoluten gefunden wird“[10]). Auf die konkrete Entgegensetzung: Ich-

---

[5]) 2. Einleitung in die Wissenschaftslehre S. 90.
[6]) Grundl. d. ges. Wissenschaftslehre 1. Teil § 3 S. 31.
[7]) Fragm. ed. Kamn. S. 108 Nr. 154.
[8]) Vom Ich als Prinzip d. Phil. I. Bd. § 9 S. 186.
[9]) Fragm. ed. Kamn. S. 53 Nr. 66.
[10]) ebenda, S. 53 Nr. 66.

Welt bezogen, lobt Novalis deshalb „den Kritizismus philosophisch betrachtet als die fruchtbarste aller Indikationen. Sie läßt uns die Natur oder Außenwelt als ein menschliches Wesen ahnden, sie zeigt, daß wir alles nur so verstehen können und sollen, wie wir uns selbst und unsere Geliebten, uns und euch verstehen“[11]). Das Prinzip Ich gibt nur das Schema her. „Die wirklichen Gegenstände füxeren die Schemata durch Füllung mit widerstrebender unabhängiger Masse“[12]). Das Ich als universales Prinzip schlechthin erweist sich zugleich als ein rein formales Prinzip, wie es in dieser Einseitigkeit bei Fichte nicht vorkommt, wenn es vielleicht auch mittelbar so ausgelegt werden kann. Novalis zeichnet das Schema: „Die Realform ohne Beziehung auf etwas anderes“[13]). „Form ist die Bedingung alles Subjekts“[14]). Das Subjekt ist Stoff. „Identität ist die Form alles Stoffs“[15]). Die Realkategorie des Ich setzt in dem äußersten Begriff ihrer Substanz Form und Stoff gleich, so wie das Vernunft-Ich Denken und Handeln, Idealität und Realität, Wesenheit und Wirklichkeit in seiner Sphäre vereint. Dies klingt schon wieder fichtisch. „Die reinste Form ist also der Stoff der Form. Der reinste Stoff ist die Form des Stoffs“[16]). Novalis selbst bemerkt dazu: „Dies ist nur witzig ausgedrückt“, aber man sehe in solchen Experimenten keine bloße Begriffsspielerei. Hinter dem Spiel birgt sich etwas sehr Ernstes: die erscheinende Beziehbarkeit der absoluten kategorialen Gegensätze, ihre mögliche Vertauschbarkeit und Aufhebung in einer letzten Gleichung. Die Romantik denkt elastisch. Sie sucht neue Wege. Die Formel „Ich“ wird Anlaß, die in ihrer formalen Einheit beschlossenen Widersprüche zu verflüssigen und in eins zu verschmelzen.

b) Die Idealform.

Das Ich-Prinzip gibt nicht allein das Schema für die konkrete Dingwelt ab, es ist auch das Schema des geistigen Seins; ja insofern die Dingwelt nur Erscheinungsform der geistigen Substanz ist, ordnet das Ich allererst diese geistige Substanz und leitet sodann die Bedingung möglicher Erscheinungen aus der höheren Ordnung ihres absoluten Beziehungsgrundes her. Die Wissenschaftslehre selbst ist ein Kunstgriff der Abstraktion. „Fichtens Ich ist ein Robinson, eine wissenschaftliche Fiktion zur Erleichterung der Darstellung und Entwicklung der Wissenschaftslehre“[17]). Die einmal geschaffene Erleichterung läßt sich jeweils wieder anwenden, sie dringt darauf, die Abstraktion zu verallgemeinern. „Jeder Begriff ist ein Ich. Ich ist ein allgemeines

---

[11]) A. a. O. S. 99 Nr. 137.
[12]) A. a. O. S. 106 Nr. 142.
[13]) A. a. O. S. 61 Nr. 38.
[14]) A. a. O. S. 61 Nr. 68.
[15]) A. a. O. S. 61 Nr. 68.
[16]) A. a. O. S. 62 Nr. 68.
[17]) A. a. O. S. 111 Nr. 161.

Gedankenmolekül“[18]). Es erhebt sich die Forderung einer „Behandlung jedes Begriffs nach der Fichteschen Ichformel“[19]). Das Gedankenmolekül ist der niedrigste Rang, den das Ich bekleidet, gleichsam das Ich-Element. Die vornehmste Anwendung der Ich-Formel, „das Maximum erreicht der Gelehrte in seiner Wissenschaft durch die höchste Simplifikation der Regeln und mithin des Stoffs. Kann er aus einer bestimmten Regel alle bestimmten Regeln ableiten, alle bestimmten Zwecke auf einen Zweck reduzieren, so hat er seine Wissenschaft auf den höchsten Grad der Vollkommenheit gebracht. Der enzyklopädische Gelehrte, der dies im Umfange aller bestimmten Wissenschaften tut — und so alle bestimmten Wissenschaften in eine Wissenschaft verwandelt, ist das Maximum eines Gelehrten“[20]). Dasselbe gilt für den Handwerker, für den Künstler, für den Philosophen, „der in seiner Philosophie alle einzelnen Philosopheme in ein einziges verwandeln, der aus allen Individuen derselben ein Individuum machen kann. Er erreicht das Maximum eines Philosophen, wenn er alle Philosophien in eine einzige Philosophie vereinigt“[21]).

Das Unauflösliche, das Einfache hat transzendentale Idealität, ist Bedingung aller möglichen Existenz — es ist aber auch das Ziel, dem die Vielheit der Erfahrungswelt wieder zuströmen, in dem sie sich versammeln soll. Das Einfachste ist hier zugleich das Vielfachste, das Unauflösliche das Kompliziertesteste. Der transzendentalen Herkunft stellt sich die transzendente Zukunft entgegen. Das Fichtische Ich und das universale Prinzip des Novalis zeigen so eine rein formale Übereinstimmung. Fichte und Novalis meinen beide ein wesenhaftes Prinzip, aber das „Ich“ Fichtes begnügt sich für sein Teil nicht mit der Form als bloßer Form, es faßt die Form als absolute Substantialität. Fichte sagt: „Form und Stoff sind nicht besondere Stücke. Die gesamte Formheit ist der Stoff“[22]), während Novalis die „Formheit“ keineswegs als eine wesenhafte höchste Einheit faßt, sondern als ein mathematisches Exempel, das sich an jedem möglichen Gegenstande anwenden läßt. Er treibt also die Abstraktion noch weiter als Fichte bis zu jenem Punkt, da die Form zur Formel, da die Realität auf Realisierbarkeit eingeschränkt wird. „Hieraus sehen wir beiläufig, daß Ich im Grunde nichts ist. Es muß ihm alles gegeben werden. Aber es kann nur ihm etwas gegeben werden, und das Gegebene wird nur durch Ich etwas“[23]).

3. Das Prinzip der Vereigentümlichung.

Das formale Ich ist nicht das handelnde Ich Fichtes, welches seine Inhalte selbst setzt, tätigt. Aufgabe der Form ist es, sich dem Stoff anzupassen und ihn zu begrenzen, das gegebene Material zur Gestalt

[18]) A. a. O. S. 111 Nr. 161.
[19]) A. a. O. S. 111 Nr. 161.
[20]) A. a. O. S. 567 Nr. 1777.
[21]) A. a. O. S. 567 Nr. 1777.
[22]) 1. Einleitung in die Wissenschaftslehre I S. 27.
[23]) Fragm. ed. Kamn. S. 53 Nr. 66.

auszuprägen. So aber ist das Ich „nichts als das Prinzip der Vereigentümlichung. Zueignung ist die ursprüngliche Tätigkeit seiner Natur“[24]). Das Ich wäre somit das Prinzip der Individuation. Gerade dieses ist dem Streben Fichtes entgegengesetzt. Fichte blickte über die Individuen hinaus auf die eine absolute Idealität als Inbegriff des Seins. Er erstrebte die verbindliche mathematische Idealform. Die Romantik erforscht die wirkliche Realform: die Individualität. Der Realität kann die Individualität niemals zufällig sein. Denn die Seinsweise der Realität selber ist Individualität. Die Form ist kein einiger allgemeiner Stempel, der der Materie aufgedrückt wird. Sie wird nicht erschlossen durch rückläufige Zergliederung, sie ist anschaulich gegeben in der jeweilig vollkommenen Einzigartigkeit der miteinander und nebeneinander existierenden Individuen. Aus solcher Sicht gewinnt das Ich-Problem gerade als Form- und Gestalt-Problem den Reiz der Individualität. „Ich“ ist keine Formel mehr, es ist die tausendfältige, so nie wiederkehrende Verdichtung der Gestalt, die rätselhafte Einheit von Wesenheit und Wirklichkeit in einem Augenblick. Novalis erklärt das Individuum als „ein magisches willkürliches Prinzip, ein grundloses Leben, einen persönlichen Zufall“[25]). Die Substanz des Zufalls ist Freiheit. „Freiheit ist eine Materie, deren einzelne Phänomene Individuen sind“[26]). Aber noch das grundlose Leben, noch die magische Freiheit strebt der Fichtejünger weit möglichst zu begründen. Er verfolgt die „Ableitung eines individuellen Lebens aus einem einzigen Zufall, einem einzigen Akt der Willkür“[27]). Denn: „Das Individuum wird das vollkommenste, das rein systematische sein, das nur durch einen einzigen Zufall individualisiert ist, z. B. durch seine Geburt. In diesem Zufall müssen alle seine übrigen Zufälle, die unendliche Reihe seiner Zustände, eingeschachtelt liegen, oder noch besser: als seine Zufälle, seine Zustände determiniert sein“[28]). Der „einzige Akt der Willkür“, der erforderlich ist, einen Zufall systematisch zu individualisieren, gemahnt an die ursprüngliche Tathandlung des Ich. Fichte lehrt: „Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst“[29]). Novalis gibt der These ein romantisches Kolorit: „Ich ist Wahl und Realisierung der Sphäre individueller Freiheit und Selbsttätigkeit“[30]).

Novalis betont auch noch in der ursprünglichen Handlung die „individuelle“ Freiheit. Fichte kennt nur die eine absolute Freiheit. Sein schlechthin gesetztes Ich ist letztlich nur in einer Dimension zu Hause, der transzendentalen Idealität. Das „Ich“ des Novalis ist „Reali-

---

[24]) A. a. O. S. 53 Nr. 66.
[25]) A. a. O. S. 226. Nr. 588.
[26]) A. a. O. S. 405 Nr. 1164.
[27]) A. a. O. S. 624 Nr. 1956.
[28]) A. a. O. S. 624 Nr. 1956.
[29]) Grundl. d. ges. Wissenschaftslehre 1. Teil § 1 S. 16.
[30]) Fragm. ed. Kamn. S. 112 Nr. 165.

sierung", Brücke von der transzendentalen Idealität zur empirischen Realität, es ist Individuum und eben als Individuum zwiefach beheimatet. Das „transzendentale Selbst"[31]) „ist der absolute Gesamtplatz, der Zentralpunkt"[32]). „Von da aus trennt sich erst jedes Individuum"[33]). Die transzendentale Freiheit, „in der wir in der Tat alle völlig identisch sind"[34]), wird in der Erfahrungswelt zum persönlichen Zufall. Aber während Novalis keine Anstalten macht, die Wesenheit von ihrer Wirklichkeit zu lösen, sondern die doppelte Gestalt als geheimnisvolle Einheit sich vor Augen stellt, geht Fichte darauf aus, „den Grund eines Zufälligen zu suchen"[35]). „Der Grund fällt, zufolge des bloßen Denkens eines Grundes, außerhalb des Begründeten; beides, das Begründete und der Grund, werden, inwiefern sie dies sind, einander entgegengesetzt, und so das erstere aus dem letzteren erklärt[36]). Damit wird die logische Dialektik zur Realdialektik erhoben. Das Sein wird aufgespalten in „Gesetztes" und „Entgegengesetztes". Für das Ich ergibt sich die Folgerung, daß eine Einheit im Sinne der Ganzheit nicht möglich ist. Das empirische Ich, das Individuum ist von dem idealen Ich, dem transzendentalen Bewußtsein unaufhebbar geschieden. Die Idealität ist der Grund der Realität, die transzendentale Einheit ist der Grund der empirischen Vielheit. Der Grund aber steht allein im Zentrum philosophischer Betrachtung.

Die Romantik erkannte das Begründete als die vollkommenere Gegebenheit. Sie erforschte das Ich nicht nur als ideale Einheit, sondern darüber hinaus als Prinzip der Vereinzelung offenbar in realer Vielfalt. Das Individuum „synthesiert Leben und Figuration"[37]). „Je höher die Kräfte, desto persönlicher"[38]). Mit der Differenzierung der Bildungsstufe steigt der Wert des Bildungsproduktes. Schließlich „wäre der höchste Sinn die höchste Empfänglichkeit für eigentümliche Natur"[39]).

Individualität ist der Realmodus des natürlichen wie geistigen Seins. Sie ist die Bedingung der Möglichkeit der Dingwelt. Novalis spricht sogar vom „selbstgegebenen Namen jedes Dings"[40]). Sie ist aber auch die Bedingung der Möglichkeit des objektiven Geistes, der da angewiesen bleibt auf die Wirksamkeit des personalen Geistes. So hat „jeder Mensch seine eigene Sprache. Sprache ist Ausdruck des Geistes. Individuelle

---

[31]) A. a. O. S. 113 Nr. 167.
[32]) A. a. O. S. 113 Nr. 166.
[33]) A. a. O. S. 113 Nr. 166.
[34]) A. a. O. S. 113 Nr. 166.
[35]) 1. Einleitung in die Wissenschaftslehre 2. Teil S. 8.
[36]) 1. Einleitung in die Wissenschaftslehre 2. Teil S. 8.
[37]) Fragm. ed. Kamn. S. 199 Nr. 505.
[38]) A. a. O. S. 752 Anhang.
[39]) A. a. O. S. 399 Nr. 1135.
[40]) A. a. O. S. 589 Nr. 1844.

Sprachen“[41]). Überhaupt rühmt Friedrich Schlegel „die Individualität als das Ursprüngliche und Ewige im Menschen. Die Bildung und Entwicklung dieser Individualität als höchsten Beruf zu treiben, wäre ein göttlicher Egoismus“[42]). Im Gegensatz dazu umschreibt Novalis „das Universalieren als ein Ätherisieren, ein Verluftigen, Vergeisten eines Spezifikums oder Individuums“[43]). Ein solches „Vergeisten“ ist der Weg der Spekulation, der Abstraktion. Es gibt auch den umgekehrten Weg, den der Romantiker einschlägt: die Inhalte des geistigen Seins aus ihrer abstrakten Höhe hinabzubannen in individuelle Gestalten. „Welche unerschöpfliche Menge von Materialien zu neuen individuellen Kombinationen liegt nicht umher“[44]). Die Aporie des Romantikers wird hier besonders deutlich. Der Reiz der Gestaltung fordert „den Entschluß, der unendlichen Mannigfaltigkeit und ihrem bloßen Genusse zu entsagen und irgendwo anzufangen. Aber dieser Entschluß kostet das freie Gefühl einer unendlichen Welt und fordert die Beschränkung auf eine einzelne Erscheinung derselben“[45]). Der Verknüpfung von Idealität und Realität, von Gedanken und äußeren Dingen, von „Naturwahrheit“ und „Wunderwahrheit“[46]) entspricht die magische Folgerung: „Sollten wir vielleicht einem ähnlichen Entschlusse unser irdisches Dasein zuzuschreiben haben?“[47])

---

[41]) A. a. O. S. 588 Nr. 1839.

[42]) Fragm. S. 234 Nr. 638. Die beliebte Auffassung, daß der Romantiker in spinozistischer Sehnsucht einzig die All-Einheit erfasse, ist ebenso voreilig wie einseitig. Die Darstellung Eduard Havensteins, die diese Sehnsucht als wesentlichstes romantisches Merkmal hervorhebt, ist selbst nicht frei von jenem vagen mystischen Impuls, der zuweilen die romantischen Perspektiven ineinanderfließen läßt. Das romantische Wesen läßt sich nicht auf einen so einfachen Nenner bringen, wie es hier Havenstein und mit ihm eine große Anzahl der Romantikinterpreten tut. „Den Romantiker kennzeichnet ein starkes Allgefühl, ein deutliches Bewußtsein einer höheren Synthese aller Wesen und Dinge. Vom Einzelnen und aller plumpen Realität abgekehrt, ist er ganz von der ursprünglichen das All gestaltenden Macht der produktiven Einbildungskraft erfüllt und sieht gleichsam mit den Augen der Schöpferin. Er sieht nicht, wie der gewöhnliche Mensch, an jedem Ding und Wesen zuerst und hauptsächlich das Vereinzelnde, Individualisierende, er sieht vielmehr in jedem Gegenstand das Stück Ganzes, das ihm angehört, er fühlt in jeder Minute die ganze Ewigkeit, in jedem Tropfen das unendliche Meer.“ (Friedrich von Hardenbergs ästhetische Anschauungen von Eduard Havenstein, Berlin 1909, S. 91.) Sehr gut dürfte dagegen Fritz Strich das Verhältnis von Individualität und Allheit formuliert haben: „Die romantische Forderung nach unbedingter Originalität ist nur ein Ausdruck ihres Willens zur Unendlichkeit.“ (Deutsche Klassik und Romantik, München 1928, S. 22.)

[43]) Fragm. ed. Kamn. S. 588 Nr. 1839.

[44]) A. a. O. S. 666 Nr. 2061.

[45]) A. a. O. S. 666 Nr. 2061.

[46]) A. a. O. S. 248 Nr. 629.

[47]) A. a. O. S. 666 Nr. 2061.

4. Der Begriff Mensch.

a) Der Kosmometer.

Das Interesse an der Individualität als solcher, an ihren Erscheinungsformen im natürlichen und geistigen Sein, ist doch nur Ausstrahlung jenes besonderen Interesses, das der Romantiker am Leben nimmt: des Interesses für den Menschen „an sich", für den Menschen in seiner ganzen Gestalt, die nicht nur als Formel und Gedankenmolekül, sondern höchst leibhaftig das „Ich" verkörpert. Der Mensch ist der „Kosmometer"[48]), „der höhere Sinn unseres Planeten"[49]), „diejenige Substanz, die die ganze Natur unendlichfach bricht"[50]). „Mensch ist überhaupt soviel als Universum"[51]). Der Mensch ist „die Einheit für die Natur, das Weltall, das Differential der unendlich großen und das Integral der unendlich kleinen Natur, das allgemein homogeneisierende Prinzip, das Maß aller Dinge, ihr gegenseitiges Realisierungsprinzip, das Organ ihres Kontakts"[52]). Andererseits aber ist er auch „ein vollkommener Trope des Geistes"[53]). „Mensch werden ist eine Kunst"[54]). Der Mensch ist ebenso sehr ein Geschöpf der Natur wie ein Geschöpf der Pädagogik. Die romantische Bestimmung dieser Pädagogik ist kein endliches Ziel, sie verfolgt die unendliche Bildung, die sich vollendet im Gottgleichsein. Der Mensch soll Gott werden, denn „wir können die Schöpfung als sein Werk nur kennen lernen, inwiefern wir selbst Gott sind. Wir kennen sie nicht, inwiefern wir selbst Welt sind — die Kenntnis ist zunehmend, wenn wir mehr Gott werden"[55]). Die gleiche Forderung findet sich bei Friedrich Schlegel:[56]) „Gottwerden, Menschsein, sich bilden sind Ausdrücke, die einerlei bedeuten"[57]). In der Erscheinung des Menschen berühren sich nach Maßgabe Schleiermachers „das Niedrigste und das Erhabenste"[58]). Friedrich Schlegel begreift ihn als „ein Endliches ins Unendliche gebildet"[59]).

---

[48]) A. a. O. S. 436 Nr. 1315.
[49]) A. a. O. S. 437 Nr. 1320.
[50]) A. a. O. S. 436 Nr. 1317.
[51]) A. a. O. S. 437 Nr. 1322.
[52]) A. a. O. S. 429 Nr. 1291.
[53]) A. a. O. S. 437 Nr. 1327.
[54]) A. a. O. S. 437 Nr. 1324.
[55]) N.' Schriften ed. Kluckhohn 2. Bd. S. 298.
[56]) Fragm. S. 125 Nr. 389.
[57]) A. a. O. S. 153 Nr. 458. Die Ausgabe der Fragmente. Friedrich Schlegels enthält auch Fragmente Schleiermachers.
[58]) A. a. O. S. 243 Nr. 676.
[59]) Die romantische Aufgabe der Gottwerdung des Menschen lebt wieder auf in der Metaphysik Max Schelers. In seiner Schrift „Die Stellung des Menschen im Kosmos" bezeichnet es Scheler als die metaphysische Aufgabe des Menschen, Gott zu verwirklichen, den Mythos des voranfänglich seienden Gottes durch die lebendige Tat eines werdenden Gottes zu überbieten. Andererseits findet sich das Ideal des menschlichen Gottes und des göttlichen Menschen schon bei Jacob Böhme und bei Lavater. (Vgl. der Einfluß Jacob Böhmes auf Novalis von Dr. Walter Feilchenfeld, Berlin 1922, S. 42.)

b) Der Weg nach innen.

Der Romantiker erblickt das Sein des Menschen in magischer Beleuchtung. Er beugt sich über den Spiegel der eigenen Tiefe. Das Geheimnis der Welt verblaßt hinter dem Vollgefühl des inneren Reichtums. Das Schema, das Fichte entdeckte, wird von der magischen Anschauung wunderbar erfüllt. Der Lehrling zu Sais bekennt: „mich führt alles in mich selbst zurück. Mich freuen die wunderlichen Haufen und Figuren in den Sälen, allein mir ist, als wären sie nur Bilder, Hüllen, Zierden, versammelt um ein göttlich Wunderbild, und dieses liegt mir immer in Gedanken. Sie such ich nicht, in ihnen such ich oft“[60]). Der geheimnisvolle Weg nach Innen, den Novalis geht, ist ein wesentlich anderer als der Fichtes. Fichte interessiert sich nur für das transzendentale, das absolute Ich, und „Weg nach innen“ heißt ihm der Vorstoß in das a priori der Vernunft. Der erste, schlechthin unbedingte Grundsatz der Wissenschaftslehre lautet: A = A. Ich bin Ich. Novalis geht über Fichte hinaus. Er setzt A = B, A = C, A = D usw. Die schlichte Einheit der Persönlichkeit wird kompliziert. Die genauen Grenzen, die ihr gezogen sind, werden gelockert. Die innere Vielfalt, aus der mathematischen Klammer befreit, entkleidet das Schema „Ich“ der gewaltsamen Einheit. „Ist denn das Weltall nicht in uns? Die Tiefen unseres Geistes kennen wir nicht“[61]). Novalis erkennt: die Forschung des Gemütes muß hinabdringen in die unentdeckten Gebiete diesseits jedes Schemas. Gerade das Schema verfälscht die innere Situation. Er verwundert sich, „daß das Innere der Menschen bisher nur so dürftig betrachtet und so geistlos behandelt worden ist. Verstand, Phantasie, Vernunft, das sind die dürftigen Fachwerke des Universums in uns. Von ihren wunderbaren Vermischungen, Gestaltungen, Übergängen kein Wort. Keinem fiel es ein, noch neue ungeahnte Kräfte aufzusuchen — ihren geselligen Verhältnissen nachzuspüren. Wer weiß, welche wunderbare Vereinigungen, welche wunderbare Generationen uns noch im Inneren bevorstehen“[62]). Wie wenige hat Novalis diesen Sinn entfaltet: für das Fließende des Lebendigen, sei es Geist, sei es Materie, für seine Vielgestaltigkeit, für die Unerschöpflichkeit möglicher Verbindungen, die im Dasein immer schon Wirklichkeit sind. Er schmilzt die erstarrte Pedanterie rationalistisch-psychologischer Begriffsbildungen und erweckt sie zu vieldeutigem Leben. Indem er sie verändert, vereinigt, vertauscht, gelangt er zugleich zu immer neuen Ergebnissen seelenkundlicher Erkenntnis, wagt sich tastend vor in neue verschüttete Regionen. Er fordert, daß man „die Physik für das Gemüt und das Gemüt für die Außenwelt benutzt“[63]). Er empfiehlt eine „Experimentalphysik des Gemüts“ und notiert als ein Beispiel solcher Unter-

---

[60]) Novalis ed Minor, 4. Bd. Die Lehrlinge von Sais S. 6.
[61]) Fragm. ed. Kamn. S. 227 Nr. 593.
[62]) A. a. O. S. 381 Nr. 1093.
[63]) A. a. O. S. 381 Nr. 1093.

suchungsmethoden: „Gedanken sind vom Ich durchdrungne angeschaute Bewegungen und Aktionen“[64]). Man sieht: zuweilen fallen seine Versuche auch etwas forciert aus. Dennoch ist er unermüdlich bestrebt, neue Resultate zu erzielen. So entdeckt er, daß „die notwendigen Akzidenzien des Vernunftwesens auf die verschiedenste Weise modifiziert sein können“[65]). Er entdeckt „einen phantastischen Verstand, eine verständige Phantasie“[66]) und vermag nach solchem Rezept die Eigenschaften des Gemütes unendlich zu vermischen. Er verläßt sich ganz auf seine Eingebungen. Diese suchen immer wieder die Gemeinschaft des natürlichen und geistigen Seins zu erweisen. So fordert er, daß man „bei körperlichen Bewegungen und Arbeiten die Seele beobachte und bei inneren Gemütsbewegungen und Tätigkeiten den Körper“[67]), eine ganz nüchterne Überlegung, die aber bei Novalis wieder einen romantischen Sinn bekommt, denn „der echte gegenseitige Beobachter operiert, bemerkt, vergleicht in allen seinen Sinnen und Vermögen zugleich oder sukzessive zu einem Zweck“[68]). In verwandten Bahnen bewegte sich das Denken Franz Hemsterhuis'. Er stellte fest, „daß es nichts weniger als ungereimt ist, wenn man behauptet, daß die immaterielle Seele auf den materiellen Körper wirke“[69]). Auch lehrte er: „Die mehr oder weniger große Anzahl coexistenter Ideen, welche ein verständiges Wesen seinem anschauenden Vermögen auf einmal vorlegen und unterwerfen kann, ist das, was den Grund der Vollkommenheit dieser Wesen ausmacht“[70]). Es geht also nicht mehr darum, das Innen zu vereinfachen, sondern zu vervielfachen. Die Mannigfaltigkeit erhöht die Vollständigkeit. Die Sinne werden differenziert. „Jede spezifische Inzitation verrät einen spezifischen Sinn“[71]) Die feinste und zugleich unbestimmteste Inzitation ist die Stimmung. Das feinste und zugleich unbestimmteste Organ, das durch sie erschlossen wird, ist die Seele. Novalis folgert: „Das Wort Stimmung deutet auf musikalische Selenverhältnisse“[72]). Schon hat er eine neue Dimension bereit: „Die Akustik der Seele ist noch ein dunkles, vielleicht aber sehr wichtiges Feld“[73]). Und auch hier beginnt er gleich zu unterscheiden in „harmonische und disharmonische Schwingungen“[74]).

---

[64]) A. a. O. S. 310 Nr. 891.
[65]) A. a. O. S. 242 Nr. 606.
[66]) A. a. O. S. 242 Nr. 606.
[67]) A. a. O. S. 384 Nr. 1101.
[68]) A. a. O. S. 384 Nr. 1101. In solchen tastenden Versuchen deutet sich bereits jene Art der psychologischen Forschung an, wie sie heute als Wissenschaft der ausdruckskundlichen Charakterologie von Ludwig Klages vertreten wird.
[69]) Sophylus oder von der Phil. 2. Bd. S. 77.
[70]) Über d. Menschen u. d. Bez. desselben, 1. Bd. S. 162/3.
[71]) Fragm. ed. Kamn. S. 413 Nr. 1206.
[72]) A. a. O. S. 394 Nr. 1128.
[73]) A. a. O. S. 394 Nr. 1128.
[74]) A. a. O. S. 394 Nr. 1128.

Daß dieser Spürsinn sich dennoch nicht nur willkürlich nach allen Seiten verschwendet, sondern die vielfältigen Erscheinungen letzten Endes aus einer organischen Ordnung zu begreifen trachtet, wird deutlich, wenn Novalis fragt: „Was für eine Theorie suche ich? Ich suche das, was in uns denkt usw. zu ordnen — die Veränderungen in uns unter Gesetze zu bringen — ein anschauliches und begreifliches Ganze daraus zu bilden, nach dem ich dann meine inneren Erscheinungen ordnen kann und erklären — ein Schema für mich“[75]). Hier wird besonders deutlich, wie sehr seine Erforschung des Gemüts immer zugleich Selbsterforschung ist, sich gewissermaßen lyrisch ausschließlich an der eigenen Individualität orientiert, denn „kein Interesse ist interessanter als was man an sich selbst nimmt“[76]).

Er eifert gegen den „Annihilisationsakt“. „Die Herrenhuter annihilieren ihre Vernunft, die Empfindsamen ihren Verstand, die Leute von Verstand ihr Herz. Kein Akt ist gewöhnlicher in uns. Ebenso gewöhnlich ist der Positionsakt. Wir sehen und nehmen etwas willkürlich an, weil wir es wollen“[77]). Hier gibt Novalis nicht mehr und nicht weniger als eine Absage an die Spekulation. „Es ist ein äußerst bequemes Verfahren, sich aller Mühe des Forschens zu überheben und allem inneren und äußeren Streit und Zwiespalt ein Ende zu machen. Es ist eine Art von Zauberei, durch die wir die Welt nach unserer Bequemlichkeit und Laune bestellen“[78]). Überall dort, wo der Romantiker die Ganzheit erstrebt, überwindet er den Idealismus. Denn der Idealismus ist vernünftige Einheit, die die verwirrende Vielheit als an sich seiende leugnet. Für Fichte ist die Person nur zeitweiliges Werkzeug der ewigen in sich einigen Vernunft. Für Novalis und die Romantik ist „die Idee vom Mikrokosmos die höchste für den Menschen“[79]).

c) Die Person.

Die vielfältigen Inhalte des Gemütslebens, die oben andeutend unterschieden wurden, befaßt die Romantik in der Einheit der Person. Deshalb bringt auch „die echte Analyse der Person als solcher Personen hervor. Die Person kann nur in Personen sich vereinzeln, sich zerteilen und zersetzen. Sie ist eine Harmonie, keine Mischung, keine Bewegung, keine Substanz wie die Seele“[80]). Die Skala der Personalität reicht hinauf bis zur überindividuellen Universalpersonalität. „Jede persönliche Äußerung gehört einer bestimmten Person an. Alle Äußerungen der Person gehören zur unbestimmten Universalpersonalität und zu einer

---

[75]) N.' Schriften ed. Kluckhohn, Fragm. u. Stud. V 2. Bd. S. 209.
[76]) Fragm. ed. Kamn. S. 422 Nr. 1259.
[77]) A. a. O. S. 430 Nr. 1294.
[78]) A. a. O. S. 430 Nr. 1294.
[79]) A. a. O. S. 436 Nr. 1315.
[80]) A. a. O. S. 392 Nr. 1123.

oder mehreren bestimmten Personalitäten zugleich. (Z. B. eine Äußerung als Mensch, Bürger, Familienvater und Schriftsteller zugleich.)"[81]) Die Universalpersonalität ist die Einheit aller möglichen personalen Bestimmungen. Diese personalen Bestimmungen unterstehen einer gewissen Rangordnung, die die Person nach ihrem Anteil am objektiven Geiste wertet. So ist „der Mensch und Bürger mehr wie der bloße Mensch"[82]). Aber auch andere Anordnungen werfen neues Licht auf die Strukturen der Person. „Manche haben mehr eine räumliche Personalität, andere mehr eine zeitliche. Sollte dies der Unterschied unter Helden und Künstlern sein?"[83])

Die Behauptung Fichtes: „Das Ich entsteht durch keine Synthesis, deren Mannigfaltiges man weiter zerlegen könnte, sondern durch eine absolute Thesis"[84]), wird durch den Weg nach innen, den Novalis selbst der Romantik gewiesen hat, entkräftet. Die Romantik entdeckt das Ich als System und Individuum zugleich. Friedrich Schlegel fragt: „Sind nicht alle Systeme Individuen wie alle Individuen auch wenigstens im Keime und der Tendenz nach Systeme? Gibt es nicht Individuen, die ganze Systeme von Individuen in sich enthalten?"[85]) Nicht mehr das einfachste, das unauflöslichste Prinzip wird im Menschen aufgesucht, gerade die innere Vielfalt bestimmt seinen Rang. „Ein vollkommener Mensch ist ein kleines Volk"[86]), „jeder Mensch ist eine kleine Gesellschaft"[87]), sagt Novalis. Das romantische Ideal beschränkt sich nicht mehr auf ein in sich zurückkehrendes Handeln, es erstrebt nach Friedrich Schlegel „einen Geist, der gleichsam eine Mehrheit von Geistern und ein ganzes System von Personen in sich enthält, und in dessen Innerem das Universum, welches in jeder Monade keimen soll, ausgewachsen und reif geworden ist"[88]). Eine solche höchste Vereinigung ist eine dynamische Vereinigung. In ihr pulsiert jene dauernde zwiefache Bewegung des Geistes, als Teilhabe von der Mitte fort und als Zueignung nach der Mitte der Vereinigung hin. „So entsteht ein höchst geistiger und sinnlicher Umgang, und die höchste Leidenschaft ist möglich. Genie ist vielleicht nichts als Resultat eines solchen inneren Plurals. Die Geheimnisse dieses Umgangs sind noch sehr unbeleuchtet"[89]).

---

[81]) A. a. O. S. 392 Nr. 1123. Das System einander überhöhender Personalitäten verschiedener Größenordnung, wie es der Romantik vorschwebt, lebt aufs Neue in dem Personalismus Max Schelers auf, wie er sich in „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" manifestiert.

[82]) Fragm. ed. Kamn. S. 336 Nr. 969.

[83]) A. a. O. S. 454 Nr. 1398.

[84]) 2. Einleitung in die Wissenschaftslehre 9. Teil S. 87.

[85]) Fragm. S. 117 Nr. 369.

[86]) Fragm. ed. Kamn. S. 471 Nr. 1473.

[87]) A. a. O. S. 480 Nr. 1507.

[88]) Fragm. S. 74 Nr. 248.

[89]) Fragm. ed. Kamn. S. 425 Nr. 1275.

5. Der Apriorismus als poetisches Instrument.

Die Strukturen der Person, des Individuums vermitteln uns die eigentliche Leistung der Frühromantik, mit der sie die Vernunftidee des Ich seelenkundlich aufgefüllt hat. Dennoch nimmt auch die Vernunftidee Fichtes in der Erörterung des Novalis einen breiten Raum ein. Hier ist das Ich „nichts an und für sich Vorhandenes, sondern dasjenige, was als Gegenstand einer notwendigen Idee den einzelnen Sinnen zum Grunde liegt und sie erklärt und sie einer theoretischen Behandlung fähig macht“[90]). Dem magischen Idealisten muß diese Vorstellung zusagen, denn sie ist „ein Produkt der Einbildungskraft, woran wir glauben, ohne es seiner und unserer Natur nach je zu erkennen zu vermögen“[91]). Der Apriorismus der Wissenschaftslehre, das Poetische der Spekulation, nehmen besonders den Dichter Novalis gefangen. Hier verschmelzen dem Romantiker Poesie und Philosophie. „Das oberste Prinzip muß schlechterdings nichts Gegebenes, sondern ein frei Gemachtes, ein Erdichtetes, Erdachtes sein“[92]). Der poetische Philosoph fordert ein „reines System a priori. Die Intelligenz soll ohne und gegen das organische Vermögen alles hervorbringen; echte Gedankenwelt; unmittelbares Bewußtsein der ganzen Welt“[93]). Zugleich aber fordert der philosophische Poet: „So auch mit den Sinnen; unabhängige Bilderwelt ohne Gedankeneinfluß entstanden und bestehend“[94]). Andererseits wieder geht gerade der Dichter, der bildhaft Schauende in Novalis bei einem „reinen System“ leer aus, denn er lebt und schafft an einer Welt, die als Gleichnis doch immer auf die reale Welt bezogen bleibt, mag die Schau noch so eigenwillig sein. „Der Begriff rein“, erkennt Novalis, „ist ein leerer Begriff, ein Begriff, dem keine Anschauung entspricht, ein weder möglicher noch wirklicher Begriff, noch ein notwendiger. Alles Reine ist eine Täuschung der Einbildungskraft, eine notwendige Fiktion“[95]). Was Novalis zu einem Jünger des transzendentalen Idealismus macht, ist nicht die Abstraktion als solche, — um sie auszugleichen schuf er den „magischen Idealismus“ — es ist das Setzen, das Spekulieren, das Dichten an sich: die Freiheit des Ideals gegen die Wirklichkeit unbeschadet seiner Gültigkeit, ja der Vorrang, den das erdichtete Ideal vor der natürlichen Dingwelt hat als ein wesenhaft Absolutes. „Supposition des Ideals des Gesuchten ist die Methode, es zu finden“[96]). „Fichtes Ausführung seiner Idee ist wohl der beste Beweis des Idealismus“[97]).

---

[90]) A. a. O. S. 53 Nr. 66.
[91]) A. a. O. S. 53 Nr. 66.
[92]) A. a. O. S. 54 Nr. 66.
[93]) A. a. O. S. 88 Nr. 104.
[94]) A. a. O. S. 88 Nr. 104.
[95]) Fragm. ed. Kamn. S. 70 Nr. 68.
[96]) A. a. O. S. 109 Nr. 155.
[97]) A. a. O. S. 109 Nr. 156.

Freilich verwechselt der transzendentale Idealist niemals das transzendentale Ich mit dem empirischen Ich. Letzteres ist ein Teil der Erfahrungswelt, ersteres ist eine Konstruktion des Idealisten. „Wir sehen daraus, daß wir hier im Gebiet der Kunst sind, aber diese künstliche Supposition ist die Grundlage einer echten Wissenschaft, die allemal aus künstlichen Faktis entspringt. Die Naturgeschichte des Ich ist dieses nicht — Ich ist kein Naturprodukt, keine Natur, kein historisches Wesen, sondern ein Kunstwerk“[98]). Das Kunstwerk, das dem Naturprodukt entgegengesetzt wird, ist hier nicht speziell ästhetisch gemeint; Novalis meint vielmehr den allgemeinen Unterschied von dem uns Gegebenen und dem von uns Gemachten. Das transzendentale Ich ist ein Entwurf des Geistes, mithin ein künstliches Faktum. Deshalb steht es höher im Kurs als das empirische Ich, das als Naturprodukt bloßes Geschöpf ist. Denn: „Die Natur zeugt, der Geist macht.“ Und „Ill est beaucoup plus commode d'être fait que se faire lui-même“[99]).

Daneben ist das Faktum als solches in einem höheren Sinn auch immer eine Art ästhetisches Faktum, und so gibt diese Auslegung des Novalis bereits eine ästhetische Auflockerung dessen, was Fichte rundweg „die einzig pflichtmäßige Denkart in der Philosophie“ nannte.

Novalis fichtisiert artistisch. Es ist ihm darum zu tun, an der Einheit „Ich“ die Zweiheit von Natur und Kunst darzulegen und am Ende „die Ichlehre und Menschengeschichte oder Natur und Kunst in einer höheren Wissenschaft (der moralischen Bildungslehre) vereinigt und wechselseitig vollendet“ auszuführen[100]).

6. Das eidetische Ich.

Dennoch hat das transzendentale Ich über jeden Vollzug hinaus, wie er im Kunstwerk, in der Konstruktion, in der Handlung sich darstellt, das ewige Sein der Wesenheit, wie es Plato erschaute; läßt sich doch die Kluft zwischen transzendentaler Idealität und empirischer Realität der Kluft vergleichen, welche die Platonischen Ideen vom Reiche der Materie unaufhebbar schied. Novalis verkündet die wesenhafte Offenbarung der Vereinigung des Menschseins. „Könntest du nur sehen,“ sagt Heinrich von Ofterdingen zu Mathilde, „welches wunderbare Bild deine Gestalt durchdringt und mir überall entgegenleuchtet. Deine irdische Gestalt ist nur ein Schatten dieses Bildes, die irdischen Kräfte ringen und quellen, um es festzuhalten, aber die Natur ist noch unreif. Das Bild ist ein ewiges Urbild, ein Teil der unbekannten heiligen Welt“[101]) Der Verschiedenheit der Seinsweisen zum Trotz vermag das εἶδος dem Hellsichtigen zu begegnen in der vergänglichen Bildung der irdischen Materie, vermag ihm jene Ahnung zur Gewißheit zu erleuchten, daß „die äußeren Erscheinungen sich zu den inneren

---

[98]) A. a. O. S. 111 Nr. 162.
[99]) A. a. O. S. 705 Nr. 2263.
[100]) A. a. O. S. 111 Nr. 162.
[101]) Novalis ed. Minor 4. Bd. Heinrich v. Ofterdingen 8. Kap. S. 177.

verhalten wie die perspektivischen Veränderungen zu der Grundgestalt“[102]). Die konzentrische Grundgestalt ist das eidetische Ich. Dieses eben ist ein Unterschied zwischen dem Ich Fichtes und dem Ich der Frühromantiker noch dort, wo sie Fichte unbewußt nachahmen und fortbilden. Das transzendentale Ich, im Grunde erzantiromantisch, wandelt sich unversehens unter den Händen der Novalis, Schlegel, Schleiermacher zum eidetischen Ich, das die ganze Wesenssphäre, nicht einen Ausschnitt umfaßt. Das absolute Ich des Novalis ist das Ich der unerschöpflichen wesenhaften Vielfalt — die Einheit dieser Vielfalt — im Unterschied zum absoluten Ich der Wissenschaftslehre, das die in sich unauflösliche Einfalt herausstellt[103]). Von einem solchen allumfassenden Idol kann Schleiermacher schwärmen: „Das Ich verliert nichts und in ihm geht nichts unter; es wohnt mit allem, was ihm angehört, seinen Gedanken und Gefühlen in der Burgfreiheit der Unvergänglichkeit“[104]). Das Urbild strebt er, zu verwirklichen. „Immer mehr zu werden, was ich bin, das ist mein einziger Wille; jede Handlung ist eine besondere Entwicklung dieses einen Willens“[105]).

Dieselbe Forderung stellt Novalis: „Wir sind gar nicht Ich, wir können und sollen aber Ich werden. Wir sind Keime zum Ich-Werden“[106]).

7. Ethik.

a) Spekulation und Sittengesetz.

Der transzendentale Idealismus der Wissenschaftslehre pocht darauf, die einzig pflichtmäßige Denkart in der Philosophie zu sein, weil sich in ihm „die Spekulation und das Sittengesetz innigst vereinigen“[107]). „In dem Bewußtsein dieses Gesetzes, welches doch wohl ohne Zweifel ein unmittelbares Bewußtsein ist, ist die Anschauung der Selbsttätigkeit und Freiheit begründet. Nur durch dieses Medium des Sittengesetzes erblicke ich mich; und erblicke ich mich dadurch, so erblicke ich mich notwendig als selbsttätig“[108]).

b) Die Kantische Tugend der Pflicht.

Kant stellte fest: „Bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, daß es dem sittlichen Gesetze gemäß sei, sondern es muß auch um desselben willen geschehen“[109]). Die Freiheit

---

[102]) A. a. O. S. 533 Nr. 1670.

[103]) Richard Hönigswald verfolgt die Herkunft des romantischen Ich-Problems über Fichte hinaus. Er deutet in dieselbe Richtung, die hier aufgezeigt wird, wenn er sagt: „Die Romantik strebt die transzendentale Frage Kants nach der Seite des Problems der Psychologie hin weiterzuführen.“ (Vom philosophischen Problem der Romantik, Stuttgart 1929 Euphorion 30. Bd. 4. Heft).

[104]) Schlegel Fragm. S. 160 Nr. 465.

[105]) Monologen S. 104.

[106]) Fragm. ed. Kamn. S. 537 Nr. 1674.

[107]) 2. Einleitung in die Wissenschaftslehre S. 51.

[108]) A. a. O. S. 50.

[109]) 1. Grundl. zur Metaphys. d. Sitten Einl. S. 8.

des sittlichen Willens für und gegen das Gesetz, für und gegen Pflicht und Neigung und die vom Willen inspirierte Handlung steht allein beim transzendentalen Ich. „Wenn wir nämlich einer intellektuellen Anschauung des Subjekts fähig wären, so würden wir innewerden, daß die ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjekts, als Dinges an sich selbst, abhängt, von deren Bestimmung sich gar keine physische Erklärung geben läßt“[110]). Unter Tugend versteht Kant somit den sittlich-handelnden Einsatz des subjektiven Willens für das Gesetz, „moralische Gesinnung im Kampfe und nicht Heiligkeit im vermeinten Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens“[111].

c) Fichtes Tugend der Freiheit.

Doch Fichte enthebt die sittliche Handlung des kategorischen Imperativs der Pflicht. Pflicht als Richtschnur fordert eine Unterwerfung des handelnden Subjekts unter das Gesetz. Das transzendentale Ich der Wissenschaftslehre kann eine solche Unterwerfung nicht mitmachen. Die Handlung als solche ist sittlich. Tätigkeit an sich fordert das Sittengesetz. Das Wie der Handlung steht beim handelnden Subjekt. Hier ist das Ich selbständig, abhängig nur von den Schranken und Möglichkeiten des eigenen Wesens. Es ist somit, da die Bedingungen für seine Handlungen in ihm selbst ruhen, als frei anzusehen. Und es erfüllt damit die Forderung des transzendentalen Idealismus, dem „das einzig Positive die Freiheit“ ist[112]).

Sittlichkeit ist praktische Vernunft, Tätigkeit schlechthin: Tätigkeit ist die Bedingung der Möglichkeit für den Menschen, seine Bestimmung zu erfüllen, aus der Endlichkeit der Erfahrung sich zu erheben in die Ewigkeit der Idee. „Der Begriff des Handelns ist der einzige, der beide Welten, die für uns da sind, vereinigt, die sinnliche und die intelligible. Was meinem Handeln entgegensteht, ist die sinnliche, was durch mein Handeln entstehen soll, ist die intelligible Welt“[113]).

Sittlichkeit ist Befreiung der schöpferischen Möglichkeiten, der geistigen Kräfte. Der tätige Mensch ist der Tugendhafte; je höher die treibenden Kräfte, die Ziele seiner Handlungen stehen, desto umfassender seine Sittlichkeit. Friedrich Schlegel nennt „Genialität die wahre Tugend“[114]). Novalis sagt: „Sittliches Gefühl ist Gefühl des absolut schöpferischen Vermögens, der produktiven Freiheit, der unendlichen Personalität, des Mikrokosmos, der eigentümlichen Divinität in uns“[115]).

---

[110]) Kr. d. pr. V. S. 151.
[111]) A. a. O. S. 89.
[112]) 2. Einleitung in die Wissenschaftslehre S. 83.
[113]) 2. Einleitung in die Wissenschaftslehre S. 51.
[114]) Fragm. S. 227 Nr. 614.
[115]) Fragm. ed. Kamn. S. 216 Nr. 561.

d) Die magische Moralität.

Die Sphäre des transzendentalen Ich ist recht eigentlich die Sphäre der Moralität, denn sie allein ist absolut schöpferisch, übt Causalität durch Freiheit: sie hebt somit „alle Thesis und Antithesis auf. Sie ist außer den Gesetzen, dem Wirkungskreis der theoretischen Bestimmung“[116]). In Ansehung dieser Freiheit des Ich aber, deren Wirksamkeit die Bedingung jeder Erscheinung ist, ergibt sich die „Ansicht der ganzen Welt durch den Moralsinn“. Aufgabe der Philosophie ist gleichsam die „Deduktion des Universums aus der Moral. Alle wahren Verbesserungen sind moralische Verbesserungen, alle wahren Erfindungen moralische Erfindungen, Fortschritte“[117]. Moralisch in diesem Sinne ist für Novalis die stetig fortschreitende Verfeinerung der freien Tätigkeit des Ich. Die vornehmste Tätigkeit und damit die höchste Moralität lehrt der magische Idealismus. Er macht die Gedanken zu „wirksamen Faktoren des Universums“[118]). Deshalb „müssen wir Magier zu werden versuchen, um recht moralisch sein zu können. Der moralische Sinn ist der Sinn für Dasein ohne äußere Affektion, der Sinn für Bund, der Sinn für das Höchste, der Sinn für Harmonie, der Sinn für frei gewähltes und erfundenes und dennoch gemeinschaftliches Leben und Sein, der Sinn für das Ding an sich, der echte Divinationssinn“[119]). Fruchtbar erweist sich die Sphäre der Moralität erst in der Spannung, die zwischen Wesenheit und Wirklichkeit, zwischen Idee und Erfahrung fließt. Weder Fichte noch die Romantik nehmen ein ideales Sein außerhalb der Ich-Sphäre an. Während sich aber bei Fichte die moralische Handlung einzig auf jene innere Spannung vom empirischen zum transzendentalen Ich bezieht, erweitert Novalis die moralische Handlung zur magischen Handlung. Diese vermittelt nicht nur zwischen empirischem und transzendentalem Ich, sie überströmt vielmehr die Grenzen der Ich-Sphäre und greift auf die Schwerfälligkeit der Welt über. Sie geht auf „die Erziehung und Bildung des Nicht-Ich, um eines wahren Einflusses, einer wahren Gemeinschaft mit dem Ich fähig zu werden,“ erstrebt mithin „die parallele Selbstbildung des Ich“[120]). Dem moralischen Magier geht es nicht nur darum, die Spannung der Sphären als solche aufzuheben. Er verfolgt die moralische, d. h. die schöpferische Verwandlung der Erfahrungswirklichkeit in reine Wesenheit, die Rückführung der Erscheinungen auf die Bedingung ihrer Möglichkeit und die erneute Verwandlung der schaffenden Einheit in geschöpfliche Vielheit. In jedem Falle „schränkt aller Stoff die Freiheit ein, alle Handlung dehnt sie aus“[121]). Ich ist beides nach Maßgabe der Romantik: in sich zurück-

---

116) A. a. O. S. 232 Nr. 606.
117) A. a. O. S. 216 Nr. 559.
118) A. a. O. S. 225 Nr. 582.
119) A. a. O. S. 531 Nr. 1668.
120) A. a. O. S. 223 Nr. 577.
121) A. a. O. S. 233 Nr. 606.

kehrendes und aus sich herausgehendes Handeln. Die innere Gegenläufigkeit tut der Handlung keinen Abbruch, im Gegenteil, sie vollendet, erhöht sie. „Moralität ohne Sinn für Paradoxie ist gemein," sagt Friedrich Schlegel[122]).

e) Der Wille.

Das Organ, das die Freiheit zur Handlung befähigt, ist der Wille. Kant stellte den Willen als solchen über die Handlung. Er allein ist es, der „uneingeschränkt gut" genannt zu werden verdient. Die Spannung zwischen Willen und Handlung weist somit dasselbe Vorzeichen auf wie die Spannung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, zwischen transzendentaler und empirischer Dimension. — Der Weg zum „reinen Ich" Fichtes „bedarf der Erhebung durch Freiheit. Dieses Vermögen allein gibt die Prämissen, auf welche weiter aufgebaut wird"[123]). Die Erhebung durch Freiheit eben ist der Wille, sich zu erheben. Allerdings erscheint hier das Übergreifen vom Willen zur Handlung nicht so plastisch, denn die Handlung, die intellektuelle Anschauung, spielt ebenfalls in der transzendentalen Sphäre. Weit elementarer und praktischer begreift die Frühromantik das Willensmoment. Der Wille ist das ursprünglich-magische Prinzip, der Entschluß der Möglichkeit zur Wirklichkeit, der Freiheit zur Bestimmung oder auch der Bestimmung zur Freiheit. Ontologisch gesehen bedeutet das: „Unser Sein können wir nur in unserm Wollen finden"[124]). Der Wille ist der erste Schritt zur Handlung und somit zur Überwindung der potentiellen Sphäre. Fordert das Sittengesetz die Tätigkeit, so ist der Wille die Bedingung der Tätigkeit. Novalis meint denn auch: „Der universale enzyklopädisierte Wille ist das Moralprinzip"[125]).

Aber die Moralität des Willens hat noch eine andere Seite. Als beschließende Kraft ist er Vorstufe der Handlung, doch liegt es auch in seiner Macht, das ihn fertig Überkommende, das Widrige und Feindliche, in das er hineingerät, zu wollen, und so durch innerlich-hingebende Bereitschaft dem Verhängten, dem von außen Auferlegten den Stachel zu nehmen, das Tragen-Müssen in ein Tragen-Wollen zu verwandeln, eine ethische Kraft, an die namentlich das Christentum appelliert. Novalis ist für diese weibliche Kraft des Willens sehr empfänglich. Sie eröffnet dem Menschen gleichsam die Freiheit der Bestimmung. So „kann ein Mensch alles dadurch adeln (seiner würdig machen), daß er es will[126]).

Andererseits verleiht der Wille dem Menschen die Macht, seine Freiheit zu bestimmen. Das menschlich-wirkliche Dasein ist willensmäßige Bestimmung der Wesensfreiheit, Beschränkung durch den Willen des Subjekts. „Im Grunde lebt der Mensch in seinem Willen.

---

[122]) Fragm. S. 237 Nr. 654.
[123]) 2. Einleitung in die Wissenschaftslehre S. 91.
[124]) N.' Schriften ed. Kluckhohn 2. Bd. S. 240.
[125]) Fragm. ed. Kamn. S. 218 Nr. 567.
[126]) A. a. O. S. 403 Nr. 1158.

Ein fester Vorsatz ist das universal-beruhigende Mittel“[127]). Freiheit und Bestimmung sind hier nicht als unvereinbare Gegensätze, sondern als die äußersten Plus- und Minus-Grade an einer unendlich differenzierten Skala zu vermerken, die noch viele Zwischenstufen und Näherungswerte angibt. Bestimmung ist somit der niederste Grad der Freiheit. Der freie Wille, das ist die Freiheit als Bestimmungsgrund, Fichte würde sagen als schlechthin gesetzter Bestimmungsgrund. Die Bedingung seiner Möglichkeit ruht einzig in ihm selber, er ist der unbedingte Anfang einer bedingten Causalreihe. In dieser bedingten Causalreihe ist jene Freiheit, zu der der freie Wille sich entschließen kann oder auch nicht, der nächstniedere Grad der Freiheit und der nächsthöhere Grad von Bestimmtheit. Die Willensfreiheit stellt hier eine Art praktische Entsprechung zur intellektuellen Anschauung dar. Denn ebenso wie das Ich in dieser Anschauung sich selbst Subjekt und Objekt, Bestimmungsgrund und Bestimmtheit zugleich ist, so nennen ja auch wir erst das Freiheit, wozu die subjektive Bestimmung des Willens auf Grund einer Tathandlung sich erhebt, also die von uns gemachte, nicht die uns ursprünglich gegebene Freiheit. Die Macht des Willens kennt keine Schranken. In dem magischen Zugleich der Verwirklichung der Freiheit in der Bestimmung und der Rückführung der Bestimmung in Freiheit „nähert er sich nachgerade der Vollkommenheit des Willens, den man ausdrückt: er kann, was er will“[128]).

8. Religion.

a) Die Tätigkeit des Glaubens.

Die Romantik ist in ihrer geistigen Haltung ebenso sehr männlich wie weiblich, väterlich wie mütterlich bestimmt. Sittlichkeit als Monopol der „zur Energie gewordenen Vernunft“[129]) kann sie, insofern sie eine weibliche und mütterliche Haltung der Seele ist, nicht gelten lassen. Die Wesenssphäre geht in der Herrschaft der Vernunft nicht auf. Friedrich Schlegel schreibt: „Die Forderungen und Spuren einer Moral, die mehr wäre als der praktische Teil der Philosophie, werden immer lauter und deutlicher. Sogar von Religion ist schon die Rede. Es ist Zeit, den Schleier der Isis zu zerreißen und das Geheimnis zu offenbaren. Wer den Anblick der Göttin nicht vertragen kann, fliehe oder verderbe“[130]). Neben der Sittlichkeit spricht Novalis von der Religion als der „Grundfeste unsres Daseins“[131]). Der romantische Drang nach Allheit, nach Entschränkung verlangt einen weiteren und freieren Raum, eine eindringlichere Wirklichkeit als nur die des notwendigen Denkens. Der entscheidende Impuls ging hier von Schleiermacher aus. Die „Reden über die Religion“ sind recht eigentlich das Gegenstück

[127]) A. a. O. S. 404 Nr. 1159.
[128]) A. a. O. S. 33 Nr. 33.
[129]) Fragm. S. 225 Nr. 601.
[130]) A. a. O. S. 221 Nr. 579.
[131]) Fragm. ed. Kamn. S. 345 Nr. 987.

zu Fichtes Wissenschaftslehre und auch an Wirkung auf die geistige Haltung der Frühromantik dieser sehr wohl zu vergleichen. Aber noch die Religion der Frühromantiker ist ein Produkt der Wissenschaftslehre — wenn sie auch zugleich deren Gegenstück ist. Religion ist ihnen weniger die Fühlung mit Gott als Bewegung des Ich in einer freieren, unbestimmteren und erkenntnisfernen Sphäre, die der Unendlichkeit des Gefühls Genüge tut. Phantasie ist nach Friedrich Schlegel das Organ des Menschen für die Gottheit, Glauben entspricht dem übergreifenden Akt des Willens. Kurzum: wir nennen mit Schlegel „das lichte Chaos von Gedanken und Gefühlen Enthusiasmus“[132]). Das Ich der Wissenschaftslehre empfängt eine neue Sinngebung. „Indem das Herz, abgezogen von allen einzelnen wirklichen Gegenständen, sich selbst empfindet, sich selbst zu einem idealischen Gegenstande macht, entsteht Religion“, sagt Novalis[133]). Das empirische Ich wird des transzendentalen Urbildes inne durch intellektuelle Anschauung. Das Herz wird seines idealischen Gegenstandes — Gottes — inne durch Glauben. Glauben ist nach Novalis „Wahrnehmung des realisierten Willens“[134]). Das aber ist nur möglich, wenn noch ein zweites Moment hinzukommt. „Glauben ist Wirkung des Willens auf die Intelligenz“[135]). Die Realisierung des Willens vollzieht sich in der Intelligenz kraft Wirkung des Willens auf die Intelligenz. Indem der Willen die Intelligenz bestimmt, das von ihm Gewollte handelnd auszuführen, ordnet die Intelligenz ihre Freiheit seiner Bestimmung unter und realisiert den Willen. Da aber die Realisierung der Intelligenz durch ein ihr wesensfremdes Prinzip aufgezwungen wird, haftet dieser Realisierung ein fremder Schein an, den die Intelligenz geneigt ist, für fremdes Sein zu halten. Und so entsteht „das Produkt, was dem Ich zugehört und was zugleich dem Ich nicht zuzugehören scheint“[136]). Es ist in jedem Falle „ein vernommener transmundaner Aktus, Empfindung des Erwachens und Wirkens und Sinnens in einer anderen Welt“[137]). Auf Glauben beruht nicht nur die Religion, auch die Poesie, er ist die schöpferische Handlung des magischen Idealisten, die es ihm ermöglicht, „sich zugleich so zu bezaubern, daß ihm seine Zaubereien wie fremde selbstmächtige Erscheinungen vorkommen“[138]).

b) Die Moral in der höchsten Dignität.

Aber über die schaffende Macht des Glaubens, über seinen mystischen Reiz hinaus, ist für Schleiermacher und Novalis „Religion Moral in der höchsten Dignität“[139]). Wie für die Wissenschaftslehre sich

---

[132]) Fragm. S. 224 Nr. 596.
[133]) Fragm. ed. Kamn. S. 562 Nr. 1767.
[134]) A. a. O. S. 558 Nr. 1757.
[135]) A. a. O. S. 250 Nr. 638.
[136]) A. a. O. S. 251 Nr.638.
[137]) A. a. O. S. 558 Nr. 1757.
[138]) A. a. O. S. 261 Nr. 668.
[139]) A. a. O. S. 556 Nr. 1749.

Spekulation und Sittengesetz innigst vereinigen, so vereint die Religion Schleiermachers höchste moralische Dignität mit der „unmittelbaren Wahrnehmung von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige“[140]). Doch keine Kluft trennt mehr das Absolute von der Erscheinung, das Ideal von der Erfahrung. Religion ist Entfaltung des Gefühls im Hier und Jetzt, unmittelbares Wiedererkennen der Wesenheit in der Wirklichkeit. „Dieses suchen und finden in allem, was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel, in allem Tun und Leiden, und das Leben selbst nur haben und kennen im unmittelbaren Gefühl als dieses Sein, das ist Religion“[141]).

Die romantische Religion offenbart sich nicht nur in der Verkoppelung des Zeitlichen und Ewigen, des Endlichen und Unendlichen, auch nach Maßgabe des Novalis als transzendentale „Synthesis von Gefühl und Gedanke oder Wissen“, als „Synthesis der Poetik und Philosophik. Hier entstehen echte Dogmata, echte Erfahrungssätze, das heißt, aus Vernunftsätzen, Philosophemen und Glaubenssätzen, Poemen wahrhaft zusammengesetzte, nicht gegenseitig beschränkte, sondern vielmehr gegenseitig bestärkte und erweiterte Sätze“[142]).

Dem transzendentalen Idealismus, der auf eine ursprüngliche und einfache Formel abzielt, steht die Religion als die allseitige Empfänglichkeit der Romantik entgegen.

c) Die Künstlerreligion.

Aber eine solche Religion ist doch auch schon wieder „wissenschaftliche Poesie“[143]), „Künstlerreligion“[144]). Es sind artistische Noten zu Schleiermacher. Die Synthese mag eine geistige Leistung von Rang sein, an Unmittelbarkeit, an schlicht einprägsamer Wirkung ist sie der unauflöslichen Einheit, der Einfachkeit unterlegen. Auch Schleiermacher produziert letzten Endes „wissenschaftliche Poesie“, „Künstlerreligion“. Aber in dieser Poesie überwiegt der Enthusiasmus die Reflexion und somit die Einheit des Gefühls die vielfältige Materie des Gefühlten. Die unauflösliche Einheit des Gefühls stellt Schleiermachers Religion weniger in einen wissenschaftlichen als einen erlebnismäßigen Zusammenhang. Er selbst weist der Religion ihre eigene wohlabgegrenzte Sphäre an. „Wahre Wissenschaft ist vollendete Anschauung; wahre Praxis ist selbsterzeugte Bildung und Kunst; wahre Religion ist Empfindung und Geschmack für das Unendliche“[145]). Doch auch Schleiermacher fordert die Synthese — er wäre denn kein Romantiker. Aber während für Novalis und Schlegel die Religion „die zentripetale und zentrifugale Kraft im

---

[140]) Reden über d. Rel. S. 59.
[141]) Reden über d. Rel. S. 59.
[142]) Fragm. ed. Kamn. S. 543 Nr. 1689.
[143]) A. a. O. S. 543 Nr. 1692.
[144]) A. a. O. S. 543 Nr. 1693.
[145]) Reden über d. Rel. S. 65.

menschlichen Geiste, und was beide verbindet" darstellt[146]), während Schlegel sie „nicht bloß ein Teil der Bildung, ein Glied der Menschheit, sondern das Zentrum aller übrigen, überall das Erste und Höchste, das schlechthin Ursprüngliche" nennt[147]), liegt die Synthese Schleiermachers über die Religion hinaus. Er, der neue Messias der Religion, der Begeisterte, ist dennoch nicht begeistert genug, um für die neue Botschaft den Romantiker in seiner Brust zu opfern. Hier ist der Religiöse wieder Ästhet: das Absolute, die Synthese liegt jenseits der Religion, wie sie jenseits von Wissenschaft und Kunst liegt. Die Erfüllung wäre die dreieinige Verschmelzung: „wenn die Philosophen werden religiös sein wie Spinoza und die Künstler fromm sein wie Novalis, dann wird die große Auferstehung gefeiert werden für beide Welten"[148]).

d) Der „andere Realismus" Schleiermachers.

Aber noch ist es nicht so weit. Noch herrscht in der Wissenschaft einzig und allein die Realität des notwendigen Denkens. Von der Phantasie, dem „Höchsten und Ursprünglichsten im Menschen"[149]) sagt Immanuel Kant: „Sie verläuft sich bei Religionsdingen unvermeidlich ins Überschwengliche, wenn sie das Übersinnliche nicht an bestimmte Begriffe der Vernunft, dergleichen die moralischen sind, knüpft, und führt zu einem Illuminalismus innerer Offenbarungen, deren ein jeder alsdann seine eigene hat und kein öffentlicher Probierstein der Wahrheit mehr statt hat"[150]). Vernunft und immer wieder Vernunft! Sie ist es, an der noch jede Kritik zur Metaphysik wird, der große Tyrann der Systeme. Und doch, ruft Schleiermacher aus, „werdet Ihr wissen, daß Eure Phantasie es ist, durch welche Ihr zur Welt und zur Gottheit gelangt, auch für das Gefühl, und dann erst zu jenem Begriff, welcher für Euch die Welt erschafft, und daß Ihr keinen Gott haben könnt ohne Welt"[151]). Hier liegt der gewichtigste Punkt der romantischen Polemik, „daß Ihr keinen Gott haben könnt ohne Welt".

Die Realität des notwendigen Denkens, des in sich zurückkehrenden Handelns, die Entdeckung der intellektuellen Anschauung hat Gott und Welt entzaubert. Merke auf dich selbst, nach innen geht der geheimnisvolle Weg! Der Jüngling von Sais beleuchtet die vita nuova der selbstfreudigen Versenkung: „Am Quell der Freiheit sitzen wir und spähn. Was brauchen wir die trübe Welt der sichtbaren Dinge mühsam zu durchwandern? Die reinere Welt liegt ja in uns, in diesem Quell. So ist uns alles eine große Schrift, wozu wir den Schlüssel haben, und nichts kommt uns unerwartet, weil wir voraus den Gang des großen Uhr-

---

146) Schlegel, Fragm. S. 226 Nr. 609.
147) A. a. O. S. 223 Nr. 592.
148) Reden über d. Rel. S. 69.
149) A. a. O. S. 172.
150) Streit der Fakultäten Bd. VII. Ausg. d. Preuß. Akad. S. 46.
151) Reden über d. Rel. S. 172.

werks wissen“[152]). Das klingt selbst aus dem Munde eines Fichtejüngers schon recht problematisch. Die weltabgewandte Gebärde steigert sich bis zur Blasiertheit, bis zur Unempfindlichkeit. Nichts kann sie überraschen. Mit Recht verurteilt Schleiermacher erbittert „diese armselige Eintönigkeit, die das höchste menschliche Leben in einer einzigen toten Formel zu begreifen meint.“ Er fragt: „Wie kann dieses nur aufkommen, als nur, weil es an dem Grundgefühl der lebendigen Natur fehlt, die überall Mannigfaltigkeit und Eigentümlichkeit aufstellt? Daher die Herrschaft des bloßen Begriffs! Daher statt des organischen Baues die mechanischen Kunststücke Eurer Systeme! Daher das leere Spiel mit analytischen Formeln, seien sie kategorisch oder hypothetisch, zu deren Fesseln sich das Leben nicht bequemen will“[153]). Schleiermacher sieht die unausbleiblichen Folgen eines transzendentalen Idealismus. Der Wissenschaftslehre stellt er eine neue romantische Religionslehre entgegen, dem Idealismus der eisernen Notwendigkeit einen wärmeren und freieren Realismus. „Wenn der Mensch nicht in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls Eins wird mit dem Universum, bleibt er in der abgeleiteten des Bewußtseins ewig getrennt von ihm. Darum, wie soll es werden mit der höchsten Äußerung unserer Tage, dem vollendeten gerundeten Idealismus, wenn er sich nicht wieder in diese Einheit versenkt, daß die Demut der Religion seinen Stolz einen anderen Realismus ahnden lasse, als den, welchen er so kühn und mit so vollem Recht sich unterordnet? Er wird das Universum vernichten, indem er es bilden zu wollen scheint; er wird es herabwürdigen zu einer bloßen Allegorie, zu einem nichtigen Schattenbilde der einseitigen Beschränktheit seines leeren Bewußtseins“[154]). Das philosophische Verdienst Schleiermachers ist jener „andere Realismus“, welcher die abgeschiedene Ichheit wieder einbettet und anschließt an das Universum, welcher der Natur, der Welt nicht nur farbigen Abglanz, sondern Mannigfaltigkeit, Individualität, Eigentümlichkeit zuspricht. Das Unendliche ist nicht das Eine, das Unendliche ist das Ganze. Das Eine aber ist immer schon Offenbarung des Ganzen. Das endliche Ich ist Erscheinung der unendlichen Welt, besondere Bestimmtheit ihrer Freiheit. Aber hinter der unendlichen Welt birgt sich eine noch umfassendere namenlose Unendlichkeit: Gott, und er ist es letztlich, dessen Einheit Ich und Welt umfängt, sie in denselben Strom bettet und verquickt. Die Welt ist nicht mehr die Schattenwelt, das Lichtreich der Selbstheit steht ihr nicht mehr feindlich entgegen. Beide finden sich in der gleichen All-Einheit, in der „jedes Endliche ein Zeichen des Unendlichen ist, und so besagen alle jene Ausdrücke nichts als die unmittelbare Beziehung einer Erscheinung aufs Unendliche, aufs Universum“[155]).

---

[152]) ed. Minor 4. Bd. Lehrlinge von Sais S. 6.
[153]) Reden über d. Rel. S. 66.
[154]) A. a. O. S. 67.
[155]) A. a. O. S. 157.

9. Kritik des Novalis an Fichte.

Novalis hegt bei allem Fichte-Enthusiasmus die gleichen Bedenken gegen die gewaltsame Ausschließlichkeit der Wissenschaftslehre. Er, der immer wieder „Universaltendenz" für den eigentlichen Gelehrten fordert, der Naturforscher und Psychologe ist und um die magische Verbundenheit des Sichtbaren mit dem Unsichtbaren weiß, der den kosmischen Raum in der Vielfalt seiner Dimensionen erforscht, darf sich im Grunde nicht mit einem transzendentalen Monismus begnügen. Er fordert selbst: „Der erste Schritt wird Blick nach innen, absondernde Beschauung unseres Selbst. Wer hier stehen bleibt, gerät nur halb. Der zweite Schritt muß wirksamer Blick nach außen, selbsttätige, gehaltene Beobachtung der Außenwelt sein"[156]). Bei solcher Beobachtung können dann die Zweifel nicht ausbleiben. Er fragt sich: „Hat Fichte nicht zu willkürlich alles ins Ich hineingelegt? Mit welcher Befugnis?"[157]) Die Urhandlung, von der er doch sagt, der Mensch „muß sie glauben, so gewiß er alles andere weiß"[158]), enthüllt die spekulative Fragwürdigkeit des Kartenhauses. „Kann ein Ich sich als Ich setzen ohne ein anderes Ich oder Nicht-Ich?" fragt Novalis. Und antwortet: „Es muß ein Nicht-Ich sein, damit Ich sich als Ich setzen könne"[159]). In jedem Falle ergeben die „Kombinationen von Ich und Nicht-Ich nach der Anleitung der Kategorien die mannigfachen Systeme der Philosophie"[160]). Diese Kombinationen der philosophischen Spekulation sind im Grunde alle nur frühere oder spätere Veränderungen des einen systematischen Gegensatzes, der sich für den romantischen Gesichtspunkt im Gegensatz Fichte-Spinoza, Fichte-Schleiermacher bekundet. Fürs erste sind sich beide einig: „Die Handlung, daß Ich sich als Ich setzt, muß mit der Antithese eines unabhängigen Nicht-Ich und der Beziehung auf eine sie umschließende Sphäre verknüpft sein." Nun aber trennen sich die Geister, denn „diese Sphäre kann man Gott und Ich nennen"[161]).

10. Die mystische Einheit des magischen Idealismus.

Die Kombination des Novalis von Ich und Nicht-Ich ist der magische Idealismus. Er legt zugrunde, daß „der Mensch so gut Nicht-Ich als Ich ist", daß überhaupt „ein Ich nur ein Ich ist, insofern es ein Nicht-Ich ist"[162]). Aus dieser Erkenntnis schöpft der magische Idealismus den „höchsten Satz aller Wissenschaft und Kunst: Ich = Nicht-Ich"[163]). Das magische Ich ist nicht das transzendentale einige An-sich Fichtes, es ist

---

[156]) Fragm. ed. Kamn. S. 457 Nr. 1413.
[157]) A. a. O. S. 256 Nr. 649.
[158]) A. a. O. S. 255 Nr. 649.
[159]) A. a. O. S. 256 Nr. 649.
[160]) A. a. O. S. 110 Nr. 160.
[161]) A. a. O. S. 256 Nr. 649.
[162]) A. a. O. S. 114 Nr. 170.
[163]) A. a. O. S. 113 Nr. 169.

die „mystische Einheit“[164]) der Vielheit, die Entfaltung der inneren Unendlichkeit. Ich und Nicht-Ich sind sich nicht mehr entgegengesetzt, stehen nicht mehr in Wechselwirkung miteinander. Sie sind schlechthin Eins. Dies wäre nun ebensowohl Mystik als Magie. Doch Novalis ist kein Mystiker, hier wenigstens ist er Magier. Seine Kombination, die höchste Formel, geht im Grunde nur darauf aus, „die sogenannte Transzendentalphilosophie, die Zurückweisung ans Subjekt, den Idealismus und die Kategorien, den Zusammenhang zwischen Objekt und Vorstellung in einem ganz neuen Licht“ zu zeigen[165]). Das Nicht-Ich Fichtes wird vom Ich gesetzt. Die Bedingung seiner Möglichkeit ist schlechthin das Ich. Das magische Nicht-Ich ist zwar sowohl „Selbstfremdmachung“ als „Vereigentümlichung“[166]) des Ich und als solche im Ich und durch das Ich. Aber die zweite Bedingung des magischen Nicht-Ich ist seine ursprüngliche Möglichkeit im Ich. Denn die Selbstfremdmachung als solche, muß, bevor sie vollzogen wird, ihrer Natur nach möglich sein. Das magische Ich ist weniger ein wirkliches als ein fähiges Ich. Als Fähigkeit hat es Freiheit zu jeder Form, zu jedem Stoff. In der Möglichkeit ist die magische Wahrheit wirklich, daß der Mensch so gut Ich als Nicht-Ich ist. In der Möglichkeit sind Ich und Nicht-Ich einander ebenbürtig.

Der innere Raum des Ich, die einheitliche Funktion dieses Raumes ist in ihrer zwiefachen Empfängnis der Außenwelt — durch den Logos und die Sensation — an Plato und Hemsterhuis orientiert. „Jetzt sehn wir die wahren Bande der Verknüpfung von Subjekt und Objekt; sehn, daß es auch eine Außenwelt in uns gibt, die mit unserm Innern in einer analogen Verbindung, wie die Außenwelt außer uns mit unserm Äußern und jene und diese so verbunden sind wie unser Inneres und Äußeres. Daß wir also nur durch Gedanken das Innere und die Seele der Natur vernehmen können, wie nur durch Sensationen das Äußere und die Körper der Natur“[167]). Die Romantik begreift Körper und Welt als Außenwelt und personalen Geist und Weltgeist als Innenwelt. So ergibt sich einerseits die Kluft zwischen Geist und Natur, zwischen Subjekt und Objekt bereits an der Einheit des Menschen selbst, schon der Leib ist Außenwelt, ist Nicht-Ich. Andererseits werden die Grenzen von Innen und Außen, von Ich und Nicht-Ich durch die Gleichheit der Strukturen überbrückt, die Geist und Weltgeist, Körper und Weltkörper zusammenspannen. Durch diese übergreifenden Zusammenhänge ist die Macht des Subjektes wesentlich gewachsen, sein Wirkungskreis hat sich ins Unermeßliche erweitert. Er umfaßt die Kräfte von Natur und Geist, von Innenwelt und Außenwelt. Die höchste Leistung des Ich ist die Selbstfremdmachung, die Beschwörung der Außenwelt in der Innenwelt: das Ich als magische Bedingung der Möglichkeit

---

[164]) A. a. O. S. 401 Nr. 1143.
[165]) A. a. O. S. 100 Nr. 137.
[166]) A. a. O. S. 99 Nr. 137.
[167]) A. a. O. S. 100 Nr. 137.

des Nicht-Ich. So „sollte der vollendete Mensch fähig sein, jedem eine beliebige Form zu geben, jede Form mit dem mannigfaltigsten Leben auszufüllen und zu bewegen“[168]). Die wunderbare Ahnung einer solchen verwandlungsseligen Magie, deren vollendeter Kreis die Vereigentümlichung des Fremden und Befremdung des Eigentümlichen in eins schließt, offenbart in zartestem Licht der Meister zu Sais. Ich und Nicht-Ich, Mensch und Universum berühren einander in der Vielfalt ihrer Geheimnisse bis zur liebenden Durchdringung des Geistes, der im Innen das Außen, im Rätsel das Urbekannte, in der Offenbarung das Geheimnis, in der schwebenden Vereinigung jedwede Möglichkeit der Gegensatzpaare begreift. „Den Sternen sah er zu und ahmte ihre Züge, ihre Stellungen im Sande nach. Ins Luftmeer sah er ohne Rast und ward nicht müde, seine Klarheit, seine Bewegungen, seine Wolken, seine Lichter zu betrachten. Er sammelte sich Steine, Blumen, Käfer allerart und legte sie auf mannigfache Weise sich in Reihen. Auf Menschen und auf Tiere gab er acht, am Rand des Meeres saß er, suchte Muscheln. Auf sein Gemüt und seine Gedanken lauschte er sorgsam. Wie er größer ward, strich er umher, besah sich andere Meere, neue Lüfte, fremde Sterne, unbekannte Pflanzen, Tiere, Menschen, stieg in Höhlen, sah, wie in Bänken und in bunten Schichten der Erde Bau vollführt war, und drückte Ton in sonderbare Felsenbilder. Nun fand er überall Bekanntes wieder, nur wunderlich gemischt, gepaart, und also ordneten sich in ihm selbst oft seltsame Dinge. Er merkte bald auf die Verbindungen in allem, auf Begegnungen, Zusammentreffungen. Nun sah er bald nichts mehr allein. In große bunte Bilder drängten sich die Wahrnehmungen seiner Sinne: er hörte, sah, tastete und dachte zugleich. Bald waren ihm die Sterne Menschen, bald die Menschen Sterne, die Steine Tiere, die Wolken Schlangen, er spielte mit den Kräften und Erscheinungen, er wußte, wo und wie er dies und jenes finden und erscheinen lassen konnte und griff so selbst in den Tönen und Gängen umher“[169]).

11. Die magische Erkenntnis.

Die Bedingung der Magie ist jene Doppelzüngigkeit der Einbildungskraft, die zwischen Ich und Nicht-Ich vermittelt, jenes nie ganz erreichbare Gleichgewicht, das sie herzustellen sich bemüht. Diese Doppelzüngigkeit ist es, die der weltabgewandte transzendentale Idealismus aufhebt und die mit jeder Weltfreude wieder anhebt. Das Ich, das sein Bild in die Welt verströmt und das Bild der Welt zum eigenen Antlitz versammelt, ahnt die Entsprechung der Verhältnisse, in welcher Dimension immer sich seine Forschungen abspielen mögen. Der Meister zu Sais, der mit der Vielfalt der Formen, Farben, Figuren spielt, ist bemüht um die Erkenntnis des mannigfaltig Stofflichen, — nicht allein um die Bedingung der fremden Wirklichkeit aus der eigenen Möglich-

[168]) A. a. O. S. 454 Nr. 1395.
[169]) 4. Bd. Lehrlinge zu Sais S. 5.

keit zu erweisen — sondern auch um der natürlichen Vielfalt mit der entsprechenden Vielfalt geistiger Formen zu begegnen. Das neue Produkt ist die willkürliche Abbildung der Erscheinung im klaren Abstand des Geistes, deren Elemente die Natur, deren synthetische Einheit die Apperzeption des Gemütes liefert. In der magischen Erkenntnis bespielt die Freiheit die Notwendigkeit, die Willkür das Gesetz. „Es wird damit angedeutet, daß nicht das Objekt als solches, sondern das Ich, als Grund der Tätigkeit, die Tätigkeit bestimmen soll“[170]). Deshalb ist „fast jeder Mensch in geringem Grad schon Künstler“[171]). Die magische Einheit: Ich — Nicht-Ich, in deren Sphäre die magische Erkenntnis nur eine von vielen Möglichkeiten der Beziehung darstellt, zeigt sich bei aller Ichbezogenheit weit elastischer und dem Seinszusammenhang näher als etwa noch der transzendentale Idealismus Kants. Kant definiert bündig: „Der Verstand ist selbst die Gesetzgebung für die Natur“[172]). Fichte bekräftigt: „Aller Realität Quelle ist das Ich“[173]). Novalis beleuchtet die Situation in einer seltsam durchscheinenden Bewußtheit für die einseitige Lösung der Aufgabe: „Der Mensch hat immer symbolische Philosophie seines Wesens in seinen Werken und in seinem Tun und Lassen ausgedrückt. Er verkündigt sich und sein Evangelium der Natur. Er ist der Messias der Natur“[174]). Das Evangelium des Messias ist der transzendentale Idealismus und damit eine Vergewaltigung der Natur. Denn sie wird von diesem Evangelium ihrer Selbständigkeit beraubt, wird zum bloßen gefügigen Material herabgewürdigt, dem der Geist-Messias den einfachen Stempel seines Wesens und Willens aufdrückt.

12. Das Selbstbewußtsein.

a) Das empirische Ich und der zeitlose immer gleiche Zustand.

Der magische Idealist — der romantische, der zweite Messias — geht vorsichtiger mit der Freiheit der Natur um. Er bezähmt das Naturspiel nicht mit Regeln und Gesetzen, sondern bewahrt angesichts der erscheinenden Fremdheit das wunderbare Staunen des distanzierten Geistes. Er wendet sich nicht ab von den Inhalten seiner Vorstellungen, er gibt sich unendlich hin und unendlich empfängt er sich zurück. Allerdings: der Romantiker gibt sich nur, um sich zu empfangen. Er gießt sich aus, um sich aufs Neue anders zu versammeln. Der transzendentale Gesichtspunkt seiner Interessen ruht unveränderlich „im echten Selbstbewußtsein“. So erscheint ihm auch die Welt nur als ein Gewirr von Strahlen, das er im Brennpunkt der Wahrnehmung in eine Flamme

[170]) A. a. O. S. 569 Nr. 1783.
[171]) A. a. O. S. 572 Nr. 1786.
[172]) Kr. d. r. Vern. Bd. 4 S. 93.
[173]) Grundl. d. ges. Wiss.-Lehre II. Teil § 4 S. 55.
[174]) Fragm. ed. Kamn. S. 661 Nr. 2047.

pressen kann, die — nach innen schlagend — wiederum „Ich" heißt. „Indem wir uns in der Welt umsehen, finden wir eine Menge Sensationen aller Art, wunderbar gewählt, gemischt, geordnet und zusammenhängend. Wir fühlen uns wundersam von diesem Phänomen angezogen, das Phänomen scheint uns einzuziehn, die Welt ist verschwunden, wir sehn nichts als das Phänomen an der Stelle der Welt und jetzt entsteht der Begriff des empirischen Ich"[175]). Das transzendentale Ich sieht sich in der Welt um, berührt sich mit der Realität der Erfahrung. Aber diese Realität ist nur erscheinende Realität. Die objektiven Festpunkte der Erfahrung sind nur Phänomene. Das empirische Ich ist der subjektive Festpunkt der Beziehungen, das Vorstellende, Erkennende, Erfahrende, Erleidende, dem zugleich aller Inhalt der Vorstellung, Erfahrung, Erkenntnis zukommt. Die Objektivität ist also nur Schein, die Bedingung ihrer Möglichkeit ist subjektives Sein. Das empirische Ich ist das subjektive Sein des objektiven Scheins. Der Romantiker bewahrt den Irrtum Fichtes: Die Gleichsetzung des Gegenstandes mit seinem Bilde. Nur dieser Gleichsetzung zufolge vermag er die Welt in „empirisches Ich" zu verwandeln. Ist jene Wandlung vollzogen, hat die begehrliche Substanz sich mit ihren Eigenschaften vereinigt, so strebt sie aufs Neue jene höchste Phase zu erreichen, die dem transzendentalen Ausgang entsprechen mag, „einen zeitlosen beharrlichen immer gleichen Zustand. In ihm sind alle Zustände und Veränderungen unseres empirischen Ich simultan"[176]). Dieses Stadium des Selbstbewußtseins ist nicht die reine voranfängliche Wesenheit: es ist die Einheit aller möglichen und aller wirklichen Zustände im geistigen Raum des Bewußtseins. Dieses Beieinander der idealen und realen Seinsweisen des Geistes, der Erfahrung und der Bedingungen ihrer Möglichkeit, des Absoluten und des Bezogenen, des Beharrenden und des Fließenden, der reinen Substanz und ihrer erscheinenden Eigenschaften, stellt wiederum eine höhere Vereinigung, eine Aufgabe, ein „Ideal" dar[177]). Es ergänzt den Bewußtseinshorizont des denkenden Wesens, der „reinen Vernunft", des „absoluten Ich". Es erfaßt die Ganzheit der Ich-Sphäre, die Struktur und die Erscheinungsformen der Struktur, das Gemüt und das Schicksal dses Gemütes.

b) Vergleich der Gesichtspunkte.

Die systematische Sauberkeit scheidet die Philosophen Kant und Fichte von dem Magier Novalis. Ihre Strenge der Linienführung kennt keine Gleichzeitigkeit empirischer und transzendentaler Funktionen, keine willkürlichen Übergänge der Zustände. Die Erfahrungswelt, deren schattenhafte Erscheinung die kritische Genauigkeit Kants noch in das Bewußtseinsphänomen mit einbezog, erlischt bei Fichte ganz, und so könnten wir in der eindimensionalen konstruktiven Idealform — wie sie

[175]) A. a. O. S. 401 Nr. 1143.
[176]) A. a. O. S. 401 Nr. 1143.
[177]) A. a. O. S. 401 Nr. 1143.

bei ihm verbleibt – auch zugleich eine unfreiwillige Gleichzeitigkeit aller Dimensionen erblicken, wenn nicht auch er sich gezwungen gesehen hätte, die Erfahrungswelt gleichsam durch die Hintertür wieder einzuführen und der absoluten Sphäre des transzendentalen Ich ein teilbares Ich nebst teilbarem Nicht-Ich einzuverleiben. Aber damit hat er weder die Ichbezogenheit noch die Künstlichkeit des Systems behoben, nur die „Realität der Logik" bleibt gewahrt[178]).

Allein die Realität der Logik deckt sich nicht mit der Seinsrealität. Die mathematische Sauberkeit eines Philosophen ist keineswegs ausschlaggebend für die objektive Gültigkeit seiner Problemlösung. Das Problem des Selbstbewußtseins — in der Problemstellung des transzendentalen Idealismus und der Romantik das Problem der Erfahrung und der Möglichkeit übergreifender Beziehungen mit einschließend — ist von Novalis mehr andeutungsweise und nicht so klar, dafür aber vielseitiger und bei aller Magie wirklichkeitsnäher erfaßt worden. Fichte hat das a priori des Bewußtseins meisterlich herausgearbeitet. Seine Problemstellung hat die Romantik für das Problem gewonnen. Aber er vermochte die Innerlichkeit, in der er sich gefangen sah, nicht zu sprengen. — Dem Meister zu Sais reift im Maß des Wissens um die Welt das eigene Bewußtsein. Er sieht bald nichts mehr allein. Er spielt mit den Kräften und Erscheinungen ebenso wie mit den eigenen Zuständen, d. h. er leugnet nicht den Gegenstand als solchen, aber, sei er nun Ding, Welt, Kraft oder Erscheinung, bleibt er doch stets in der schwebenden Abhängigkeit von der magischen Bildnerschaft des Subjekts, das den fremden Stoff den eigenen Formen anpaßt oder den eigenen Stoff in fremde Formen einschmilzt. Der Schwerpunkt der magischen Beziehung liegt stets beim Ich. Insofern hat das Verhältnis des Bewußtseins zu seinem Gegenstande — obwohl in einer anderen Dimension — eine Seite, die an Kant erinnert. Auch das Subjekt Kants ist der Erscheinung und ihrer empirischen Realität sowohl an Wirklichkeit wie an Tätigkeit überlegen. Der Verstand schreibt der Natur die Gesetze vor, so wie der magische Idealist die Gedanken in äußere Dinge und die äußeren Dinge in Gedanken verwandelt. Aber deshalb sind doch die äußeren Dinge, die Erscheinungen und mithin die Welt möglicher Erfahrung dem Verstand und dem magischen Idealisten noch in ihrer Abhängigkeit entrückt. So kann Novalis zwar erklären: „Wenn ich frage, was eine Sache ist, so frage ich nach ihrer Vorstellung und Anschauung; ich frage mich nur nach mir selbst"[179]). Andererseits aber lockt ihn, den Experimentator par exellence, der ewige Reiz der Erfahrung, das Sich-Messen an dem Fremdartigen, das da in der Erscheinung entgegensteht und die freie Anschauung und Vorstellung an gegenständliche Bestimmungen bindet. „Man geht mit den Erfahrungen und Experimenten noch viel zu sorglos um; man versteht sie

[178]) Fragm. ed. Kamn. S. 108 Nr. 154.
[179]) Fragm. ed. Kamn. S. 144 Nr. 302.

nicht zu benutzen, man betrachtet zu wenig die Erfahrungen als Data zur Auflösung und mannigfaltigen Kombinationen zum Kalkül; man überlegt die Erfahrungen in Beziehung auf Schlüsse nicht sorgfältig genug, man nimmt nicht jede Erfahrung als Funktion und Glied einer Reihe an, man ordnet, vergleicht und simplifiziert die Erfahrungen nicht genug, man prüft einen Gegenstand nicht mit allen Reagenzien, man vergleicht ihn nicht fleißig und mannigfach genug“[180]).

c) Die Wissenschaftslehre und der magische Idealismus.

Dennoch erscheint Novalis das Fichtesche Experiment der Wissenschaftslehre vorbildlich. Ja, in der Darstellung des magischen Idealisten wird die Methode Fichtes selbst zum magischen Verwandlungsspiel. „Er lehrt Tatsachen und Tathandlungen oder wirkliche Sachen und Handlungen in Experimente und Begriffe verwandeln, Sachen in entgegengesetzte Handlungen, in Begriffe; Handlungen in entgegengesetzte Sachen, auch in Begriffe“[181]). Allein, Novalis liest da mehr hinein als heraus. Er stellt ein Gleichgewicht magischer Vertauschungen her, wie es bei Fichte so nicht vorhanden ist. In Wahrheit arbeitet die Wissenschaftslehre nur an einer Verwandlung: der von Tatsachen und wirklichen Sachen in Tathandlungen und Begriffe. Fichte tut nur den ersten Schritt des magischen Idealisten: er verwandelt die äußeren Dinge in Gedanken. Novalis erkennt die Notwendigkeit, die Gedanken wieder in äußere Dinge zu verwandeln. Er notiert sich die Anweisung Friedrich Schlegels: „Hat man nun einmal die Liebhaberei fürs Absolute und kann nicht davon lassen, so bleibt einem kein Ausweg, als sich selbst immer zu widersprechen und entgegengesetzte Extreme zu verbinden“[182]). Zwar wußte auch Fichte, daß die Bedingung möglichen Setzens ein Entgegensetzen sei und umgekehrt. Allein diese „Gegensätze sollen in die Identität des einigen Bewußtseins aufgenommen werden“[183]). Fichte sucht also nicht wie Schlegel und Novalis das Absolute selbst im Gegensatz. Die ursprüngliche absolute These hat keine Antithese. Novalis spürt die Gewaltsamkeit des Schemas. Er erkennt: „Nur unter Voraussetzungen und willkürlichen Annahmen oder Datis gibts eine causa prima, nicht absolut“[184]). Die Gleichgültigkeit seiner Problemstellungen gegen jede systematische Vollständigkeit bewahrt Novalis vor der Einseitigkeit des Systematikers. Er zeigt sich der Vielfalt der Blickpunkte und Hintergründe geöffnet, ohne in den Methoden etwas anderes zu sehen als Wege, die an diese Hintergründe heranführen. Novalis bewahrt das Wissen um die Einheit des Problemes bei der Vielfalt möglicher Stellungen und Lösungen. Er urteilt über den gröbsten systematischen Gegensatz seiner

---

180) A. a. O. S. 159 Nr. 362.
181) A. a. O. S. 160 Nr. 363.
182) A. a. O. S. 141 Nr. 290.
183) Grundl. d. ges. Wiss.-Lehre 1. Teil § 3 S. 28.
184) Fragm. ed. Kamn. S. 138 Nr. 283.

Zeit: „A priori etwas demonstrieren, heißt etwas ableiten; a posteriori ebenfalls. Dort ist nur ein Progressus, hier ein Regressus. Der echte Philosoph hat eine synthetische Methode — nicht bloß a priori, nicht bloß a posteriori — beide zusammen und dadurch beide unendlich verstärkt und vermehrt, gebildet und erweitert“[185]).

13. Wissen und Machen.

a) Die schaffende Illusion der Tätigkeit.

Es findet sich bei Novalis noch eine andere Erklärung des Bewußtseins, die das Problem von einem neuen Gesichtspunkt aus beleuchtet und auch auf die weiteren Ergebnisse dieser Problemketten ein bezeichnendes Licht wirft. Hier ist unzweifelhaft die Dynamik der Wissenschaftslehre, die unauflösliche Verbindung von Denken und Handeln, von Reflexion und Tätigkeit vorbildlich. „Wir wissen nur, insoweit wir machen,“ sagt Novalis[186]). In der Einsicht, daß das transzendentale Bewußtsein theoretisch über die formalen Bedingungen möglicher Erkenntnis nicht hinausreicht, bemühen sich sowohl Fichte als Novalis, die objektive Gültigkeit der praktischen Erfahrung dem Bewußtsein zu erschließen, ohne seiner inneren Gewißheit Abbruch zu tun. Dies geschieht eben in jener Doppelfunktion von Denken und Handeln, von Wissen und Machen, deren dimensional streng getrennte Tätigkeiten im Ich den ruhenden Punkt der Vereinigung haben, dessen Bewegungsfreiheit von keinem Gegenstande eingeschränkt wird. Für dieses Ich ist die Bedingung möglicher Erfahfahrung die Bedingung möglicher Tätigkeit. Deshalb ist „die Welt, des Menschen Welt, so mannigfach, als er mannigfach ist“[187]). Denn: „Der Mensch soll ein totales Selbstwerkzeug sein“[188]). Die Tätigkeit, die der Mittler des Wissens ist, ist eben die magische „Selbstfremdmachung“[189]) und „Vereigentümlichung“[190]) des Ich. Beide Tätigkeiten trennt ein sehr feiner Unterschied. Die Selbstfremdmachung zeigt die Ich-Substanz in fremdartiger objektivierter Form. Die Vereigentümlichung zeigt die fremde Substanz des Nicht-Ich in subjektiv angepaßten Formen. Beide Male steht die Bedingung möglicher schöpferischer Bestimmung allein beim Ich. Weder die fremde Form — deren Fremdheit immerhin nur eine auf Grund der Tätigkeit des Ich erscheinende ist — noch die fremde Substanz — die immerhin eine vor aller subjektiven Tätigkeit gegebene ist — schränken die Freiheit dieser Bestimmungen ein. Denn die Blickrichtung der Bestimmung meint allein die eigene Gestalt. Das Bewußtsein vermag seiner selbst nur im Spiegelbilde gegenständlicher Formen inne zu werden, wie es die fremde gegenständliche Substanz nur als vereigentümlichte im Spiegel-

185) A. a. O. S. 136 Nr. 277.
186) A. a. O. S. 123 Nr. 215.
187) A. a. O. S. 436 Nr. 1317.
188) A. a. O. S. 258 Nr. 655.
189) A. a. O. S. 99 Nr. 137.
190) A. a. O. S. 53 Nr. 66.

bilde auffängt. In beiden Fällen täuscht sich das Bewußtsein, nimmt die Selbstfremdmachung, den Schein der Fremdheit für das Sein der Fremdheit, nimmt den Schein der Vereigentümlichung für eigentümliches Sein. Doch die Illusion ist eingerechnet in die Operationen des magischen Idealisten. „Alle Synthese, alle Progression oder Übergang fängt mit Illusion an. Ich sehe außer mir, was in mir ist — ich glaube, es sei geschehen, was ich eben tue, und so fort. Irrtum ist das notwendige Instrument der Wahrheit. Mit dem Irrtum mach ich Wahrheit“[191]).

b) Vereigentümlichung.

Der Lehrling zu Sais vereigentümlicht das Leben der Natur: „Die Geschichte der Welt als Menschengeschichte zu behandeln, überall nur menschliche Begebenheiten und Verhältnisse zu finden, ist eine fortwandernde, in den verschiedensten Zeiten wieder mit neuer Bildung hervortretende Idee geworden und scheint an wunderbarer Wirkung und leichter Überzeugung beständig den Vorrang gehabt zu haben. Auch scheint die Zufälligkeit der Natur sich wie von selbst an die Idee menschlicher Persönlichkeit anzuschließen und letztere am willigsten als menschliches Wesen verständlich zu werden[192]). Die Verselbstung kehrt im Einzelnen wieder. Es gibt „genialische, edle, divinatorische, wundertätige, kluge, dumme usw. Pflanzen, Tiere, Steine, Elemente usw. Unendliche Individualität dieser Wesen – ihr musikalischer und Individualsinn — ihr Charakter — ihre Neigungen usw.“[193]). Ebenso vereigentümlicht und individualisiert Novalis das dem personalen Geiste übergeordnete Leben des objektiven Geistes. So ist „die Gesellschaft nichts als gemeinschaftliches Leben: eine unteilbare denkende und fühlende Person“[194]). Auch der Staat „ist immer ein Makroanthropos gewesen: die Zünfte = die Glieder und einzelnen Kräfte, die Stände = Vermögen. Der Adel war das sittliche Vermögen, die Priester das religiöse Vermögen, die Gelehrten die Intelligenz, der König der Wille, allegorischer Mensch“[195]).

Novalis hat es sehr wohl im Gefühl, wo er vereigentümlichen und wo er entfremden muß. Und so liefert nicht erst die magische Tätigkeit einen Gegenstand möglicher Erkenntnis, sondern diese Tätigkeit selbst setzt schon eine — wenn auch hintergründige und weniger bewußte — Erkenntnis voraus. Was diese Tätigkeit nicht erschaffen kann, ist der Stoff, an dem sie schafft. Er ist ihr in jedem Fall vorgegeben und heißt Ich oder Nicht-Ich. Einzig die Form der Verarbeitung des Stoffes vermag die magische Tätigkeit zu wählen und zu bilden. Das Gerüst dieser Formen liefert das transzendentale Bewußtsein. Ob im Einzelnen Selbstfremdmachung oder Vereigentümlichung anzuwenden ist,

---

191) A. a. O. S. 144 Nr. 300.
192) Minor 4. Bd. Lehrlinge zu Sais 2. die Natur S. 9/10.
193) Fragm. ed. Kamn. S. 196 Nr. 486.
194) A. a. O. S. 480 Nr. 1507.
195) A. a. O. S. 486 Nr. 1531.

entscheidet die Erkenntnis des Stoffes als einer innerlichen oder gegenständlich-unabhängigen Gegebenheit, als eines Ich oder Nicht-Ich. Diese Erkenntnis, die sich vorerst bemüht, die Wirklichkeit in ihrer ursprünglichen Seinsweise zu erfassen und für ihre Zwecke auszuwählen, ist eine echt ontologische Erkenntnis. Es ist daher kein Zufall, daß Novalis Natur, Staat und Gesellschaft vereigentümlicht. Stellen sie doch organische Ganzheiten dar, deren Erscheinungsformen das Individuum nur sehr lückenhaft zu erfahren, deren Seinsweisen das Subjekt nur sehr bedingt zu erschließen vermag. In den unverhältnismäßigen Dimensionen des objektiven Weltzusammenhanges, mag er geistig oder natürlich in Erscheinung treten, stößt die Erkenntnis am greifbarsten auf die Übergegenständlichkeit des Gegenstandes und die Bedingtheit ihrer eigenen Bedingungen. An der Notwendigkeit einer Vereigentümlichung erfährt Novalis die unaufhebbare Eigenständigkeit der Seinsrealität.

c) Selbstfremdmachung.

Die Bedingung möglicher Erkenntnis der Ich-Substanz ist die Bedingung der Möglichkeit, sie in gegenständlichen Erscheinungsformen zu betrachten. Aber die Selbstfremdmachung dient nicht nur der Erkenntnis, sie ist auch ein Zeugnis der schöpferischen Kraft des Ich, seiner Wandlungs- und Bestimmungsfähigkeit, die sich am Versuch mit dem eigenen Stoff weit reicher entfalten kann als am fremden Gegenstande. Die Selbstfremdmachung des personalen Geistes ist seine Objektivation, das Festhalten des inneren Flusses mit den Hilfsmitteln äußerer Materie in einem ihm dinglich entgegenstehenden geistigen Abbild. Dieses Abbild vermag die Unendlichkeit der Innenwelt stets nur bruchstückweise zu vermitteln, ja, in der Vieldimensionalität des Innenlebens beansprucht jede Dimension eine andere Methode selbstfremdmachender Gestaltung. So entsteht „jede Wissenschaft aus der Erscheinung des Ich in einer bestimmten Sphäre, aus der Behandlungsart eines gewissen Stoffes“[196]). Aber die Mannigfaltigkeit der Funktionen wird hintergründig zusammengehalten von der Einheit des Bewußtseins. „Alle Wissenschaften ruhen auf der einfachen Wissenschaft, dem einfachen synthesierenden Satze — Ich“[197]). Einen bezeichnenden Beitrag zu dieser Auffassung, der auch die Patenschaft Fichtes sehr gut zum Ausdruck bringt, liefert Friedrich Heinrich Jakobi. „Jede Wissenschaft ist ein Objekt-Subjekt nach dem Urbilde des Ich, welches Ich allein eine Wissenschaft an sich und dadurch Prinzip und Auflösungsmittel aller Erkenntnisgegenstände, das Vermögen ihrer Destruktion und Konstruktion in bloß wissenschaftlicher Absicht ist. In allem und aus allem sucht der menschliche Geist nur sich selbst, Begriffe bildend, wieder hervor; strebend und widerstrebend; unaufhörlich vom augenblicklichen bedingten Dasein, das ihn gleichsam verschlingen will, sich losreißend, um sein Selbst- und In-sich-sein

---

[196]) A. a. O. S. 242 Nr. 606.
[197]) A. a. O. S. 112 Nr. 164.

zu retten, es alleintätig und mit Freiheit fortzusetzen“[198]). Die gleiche Grundhaltung des Geistes bezeugt Novalis für die Kunst. „Der Künstler hat den Keim des selbstbildenden Lebens in seinen Organen belebt, die Reizbarkeit derselben für den Geist erhöht und ist mithin imstande, Ideen nach Belieben, ohne äußere Sollizitation, durch sie herauszuströmen“[199]). „Der Dichter muß sich selbst Erscheinung sein“[200]). Die Selbstfremdmachung in erschöpfender Darstellung festzuhalten, vermöchte allein der Poesie zu gelingen. Denn sie ist wahrhaft „Darstellung des Gemüts, der inneren Welt in ihrer Gesamtheit“. Ihr Werkzeug, das Wort, ist „die äußere Offenbarung jenes inneren Kraftreiches“[201]). Auch Religion beruht auf Selbstfremdmachung. Sie entsteht, „indem das Herz sich selbst zu einem idealischen Gegenstande macht“[202]). „Gott ist ein gemischter Begriff. Er ist aus der Vereinigung aller Gemütsvermögen usw. mittels einer moralischen Offenbarung, eines moralischen Zentrierwunders entstanden“[203]).

Aber wie vermag der magische Idealist die Selbstfremdmachung in der Wissenschaft zu behaupten, die doch Anspruch auf objektive Gültigkeit erhebt? Ihn interessiert an der Wissenschaft einzig dasselbe, was ihn an Kunst und Religion interessiert: das schöpferische Ausdrucksvermögen des Ich. Denn: „Das Äußere ist ein in Geheimniszustand erhobenes Innere“[204]). Ebenso wie in Kunst und Religion bleibt auch in der Wissenschaft der Blick auf „die Tätigkeit“, mithin rückschauend auf das Subjekt gerichtet. Dieser Blick ist an Fichtes Wissenschaftslehre geschult. Er schaut nicht auf den Inhalt einer Wissenschaft — nicht auf ihren Gegenstand — sondern auf die subjektive Formgebung als solche. Diese Form aber ist bedingt und bestimmt durch die Besonderheit der wissenschaftlichen Dimension. Dem magischen Idealisten liegt daran, die Bestimmtheit der Dimension weitmöglichst in Freiheit der geistigen Bestimmung aufzuheben. Deshalb „muß die vollendete Form der Wissenschaften poetisch sein“[205]). Denn: „es ist nicht das Wissen allein, was uns glücklich macht, es ist die Qualität des Wissens, die subjektive Beschaffenheit des Wissens“[206]). In derselben Richtung fordert auch Friedrich Schlegel: „Willst du ins Innere der Physik dringen, so laß dich einweihen in die Mysterien der Poesie“[207]). Wissenschaft ist Erziehung des Subjekts zur Beherrschung der reinen Formen.

---

198) Sendschreiben an Fichte S. 10.
199) Fragm. ed. Kamn. S. 572 Nr. 1786.
200) A. a. O. S. 606 Nr. 1901.
201) A. a. O. S. 600 Nr. 1883.
202) A. a. O. S. 562 Nr. 1767.
203) A. a. O. S. 539 Nr. 1679.
204 A. a. O. S. 557 Nr. 1752.
205) A. a. O. S. 163 Nr. 368.
206) A. a. O. S. 172 Nr. 389.
207) Fragm. S. 243 Nr. 677.

„Alle wissenschaftliche Bildung geht daher auf Geschicktmachung, Übung“[208]). „Die Ordnung, wie man einen Begriff fassen sollte, diese suchen wir. Die Ordnung des notwendigen Ich“[209]).

Es hat sich bereits gezeigt, daß Novalis die Aufgabe der Wissenschaften auch von sehr anderen Gesichtspunkten her verstanden hat[210]). Keine seiner Formulierungen nimmt eine ausschließliche oder endgültige Problemstellung für sich in Anspruch. Maßgebend ist immer der Problemzusammenhang, in den das Problem einbezogen ist. Dieser Problemzusammenhang klärt die Widersprüche als Bedingungen möglicher Gesichtskreise. Im Problemzusammenhang des Subjekts erweisen sich Kunst, Wissenschaft und Religion als ihm zu Gebote stehende Ausdrucksmöglichkeiten der inneren Formen, des geistigen Gerüstes. In den Erscheinungsformen von Kunst, Wissenschaft, Religion tritt dem Bewußtsein die gegenständliche und vergegenständlichte Wirklichkeit der inneren Möglichkeit entgegen, in Natur, Staat, Gesellschaft die persönliche und personifizierte Möglichkeit der äußeren Wirklichkeit. Wo aber zieht der magische Idealist die genaue Grenze beider Spielarten des geistigen Seins? Ist ihm nicht auch die Welt eine Art Selbstfremdmachung und übt die Wissenschaft nicht eine stetig wachsende Vereigentümlichung des objektiven Geistes und der Natur? Die Rollen sind vertauschbar. „Entweder muß die Natur Ideenträger oder das Gemüt Naturträger sein[211]). Der magische Idealismus löst diese Alternative weniger im Sinne eines Entweder — Oder denn eines Sowohl — Als auch. Das absolute System vereinigt die systemlose Fülle. Und so gibt es „für den echten Gelehrten nichts Eigentümliches und nichts Fremdes. Alles ist ihm fremd und eigentümlich zugleich“[212]).

d) Poesie als Bedingung der Philosophie.

Fremdheit und Eigentümlichkeit berühren sich darin, daß sie beide nur Erscheinung, beide „gemacht“ sind. Im Maße ihrer Vollkommenheit wächst auch der Grad der Annäherung aneinander und muß auf der höchsten Stufe zu vollendeter Einheit übergehen. Beide: Selbstfremdmachung und Vereigentümlichung sind Erscheinungsformen der Poesie. Das Ziel beider ist, jene ursprüngliche Möglichkeit, die da Ich = Nicht-Ich setzt, in geschehende Wirklichkeit zu verwandeln. Dann ist es „höchst begreiflich, warum am Ende alles Poesie wird“. Oder auch: „Wird nicht die Welt am Ende Gemüt?“[213]). Somit ist die Poesie die ποίησις, die in den Geheimnisstand der Magie erhobene Tätigkeit der Wissenschaftslehre, die ihrer eigenen Möglichkeit die Wirklichkeit schafft und mit dieser die Bedingung des Bewußtseins (denn dieses weiß nur,

---

[208]) Fragm. ed. Kamn. S. 175 Nr. 396.
[209]) A. a. O. S. 175 Nr. 397.
[210]) Vgl. Kap. IV, 6.
[211]) Fragm. ed. Kamn. S. 606 Nr. 1901.
[212]) A. a. O. S. 174 Nr. 395.
[213]) A. a. O. S. 601 Nr. 1886.

insoweit es macht) und mit diesem die Bedingung der Philosophie als einer im Bewußtsein um des Wissens willen erneuten „Aufforderung zur Selbsttätigkeit“[214]). So ist das romantische Weltbewußtsein im Grunde ein Ichbewußtsein, die romantische Weltschöpfung eine in Entselbstung verwandelte Ichschöpfung, die romantische Philosophie eine nach innen schauende, nach außen schaffende, aber immer ichbezogene Poesie. Franz von Baader faßt zusammen: „Mit unserem Selbstgefühl belieben wir alle Wesen außer uns und ohne dies wäre alles um uns tot, nur Hülle ohne Leben und ohne inneren Geist. Mit ihm aber fährt gleichsam ein Geist — nämlich der unsere — durch alle Formen und belebt sie alle zu einem lebenden Ganzen für und in uns! Dichten müssen wir hier, wir mögen wollen oder nicht“[215]).

14. Die sinnliche Einheit der Gestalt.

Die Auslegungen des Ich, wie sie bisher bei Novalis sich darstellten, zeigen durchweg den idealistischen Grundzug, das Ich als personalen Geist zu fassen oder als ein der bloßen Personalität entrücktes wesenhaftes Universalprinzip.

Dennoch hat Novalis ein Organ auch für die geist-leibliche Einheit der Erscheinung Mensch. Er empfindet den Zauber und den Anruf der Gestalt, die „Religiosität der Physiognomik, die heilige unerschöpfliche Hieroglyphe jeder Menschengestalt“[216]). Gewiß: Leib und Geist verhalten sich zueinander wie Vordergrund und Hintergrund, und der Aufschluß der Hieroglyphe ist allein beim Hintergrund zu suchen. Aber die Offenbarung als solche ist dem Vordergrunde vorbehalten. „Es gibt nur einen Tempel in der Welt, und das ist der menschliche Körper. Nichts ist heiliger als diese hohe Gestalt. Man berührt den Himmel, wenn man einen Menschenleib betastet“[217]). Bei aller Geistigkeit ist Novalis keineswegs unsinnlich. Das Ich des Menschen, zu dem er sich nach innen wendet, hat doch andererseits im Körper „seine Offenbarung im Fleisch“[218]). Und so liebt der Romantiker diese körperhafte Offenbarung als einen Mantel des Geheimnisses und ein Geheimnis mehr. Er sieht nicht fort über den Formenreichtum der Erscheinung, spürt immer neu dem innigen leib-geistigen Zusammenhang nach. „Je geistvoller, gebildeter ein Mensch ist, desto persönlicher sind seine Glieder, z. B. seine Augen, seine Hand, seine Finger usw.“[219]). Franz von Baader sagt: „Form, Figur, sichtbare Bildung, Gestaltung eines Dinges! Ist sie etwas anderes als Buchstabe seines inneren Wesens, Hieroglyphe? — Daß diese Naturschrift oder natürliche Hieroglyphenschrift und nur sie allein uns vom Innern der Wesen, wenigstens analogische, Auf-

214) A. a. O. S. 50 Nr. 65.
215) Seele und Welt S. 68.
216) Fragm. ed. Kamn. S. 560 Nr. 1762.
217) A. a. O. S. 438 Nr. 1330.
218) A. a. O. S. 438 Nr. 1330.
219) A. a. O. S. 439 Nr. 1332.

schlüsse gibt, und daß nur der ein Naturweiser genannt werden mag, der lesen kann, und daß hier sonst noch manches Geheime steckt, das begreife ich leicht“[220]).

15. Mikrokosmos und Makrokosmos.

Aber die erscheinende Offenbarung ist nicht im Körper allein beschlossen. So wie das voranfängliche Ich des Menschen über das zufällige Individuum hinausreicht, so muß auch die Leiblichkeit — ihr Ausdruck und ihr farbiger Abglanz — über die Individualität hinaus ein Ganzes darstellen, in dessen äußerstem Umkreis die Offenbarung schon wieder Vereigentümlichung der Unendlichkeit ist. „Der Mensch hat gleichsam gewisse Zonen des Körpers. Sein Leib ist die nächste, was ihn zunächst umgibt, die zweite, seine Stadt und Provinz die dritte; so gehts fort bis zur Sonne und ihrem System. Die innigste Zone ist gleichsam das Ich, und diesem steht als der höchsten Abstraktion, Kontraktion — die höchste Reflexion, Expansion, die Welt entgegen. So der Punkt dem atmosphärischen Raum“[221]).

Die romantische Aporie wird hier noch einmal deutlich: das Ich „als innigste Zone“ innerhalb der fernen und ferneren Unendlichkeit des atmosphärischen Raumes, die Einordnung des Mikrokosmos in den Makrokosmos, ja die verschwindende Bedeutung des Punktes angesichts des Raumes — und zugleich die innigste Zone als Bedingung der Entfaltung aller weiteren Zonen, ego sive natura. Für die Ansicht einer solchen kosmischen Selbstfremdmachung ist „die Trennung des Körpers von der Welt wie die der Seele vom Körper“[222]).

Es hat sich gezeigt, daß die Problemstellungen des Novalis in der Hauptsache die innigste und innerste Zone betreffen, daß aber selbst diese engere Sicht keine Einheit, sondern eine Vielheit, weniger ein System als eine systemlose Fülle enthüllt, sobald das in den Problemstellungen Erarbeitete in die Einheit des Problems aufgenommen werden soll.

Es war nicht die Absicht des Novalis, ein System des personalen Innen zu entwerfen. Er war der Vorläufer eines solchen Systems, dem die Steifheit Fichtes nicht mehr genügte, — er war auf dem Wege nach innen, und er fand dabei viele Wege. Vom Gesichtswinkel des Innen hat das Außen nur zweitrangige Bedeutung, sind die ferneren Zonen nur ausstrahlende Kreise des Zentrums. Aber damit zeigt sich die Abhängigkeit der Problemstellung, die, indem sie der innersten Zone nachgeht, die weiteren sich entgehen lassen muß, denn der besondere Problemzusammenhang beleuchtet an ihnen nur ihre „notwendige Beziehung“ auf „die Bedingung ihrer Möglichkeit“. Das Problem selbst

---

[220]) Seele und Welt S. 59.
[221]) Fragm. ed. Kamn. S. 337 Nr. 971.
[222]) Fragm. ed. Kamn. S. 337 Nr. 971.

aber fordert, wenn eine Klärung der Seinsverhältnisse erreicht werden soll, eine entsprechend gesammelte und von jeder notwendigen Beziehung gelöste Betrachtung auch jener Erscheinungen, die in der Erforschung des Ich-Problems nur eine mittelbar bezogene Randbedeutung in Anspruch nehmen. Erst ein solches Verfahren vermag den Umfang des von Novalis eingesehenen Problemzusammenhanges über die Teilaspekte hinaus sichtbar zu machen, ohne die Gesamtansicht selbst durch Teilansichten zu verfälschen.

VI. Das Nicht-Ich.

1. Fichtes Begriff des Nicht-Ich.

Die Problemstellungen der Romantik nehmen das Resultat der Untersuchung schon insofern vorweg, als ihre Formulierungen ein ganz bestimmtes Verhältnis des Philosophen zu seinem Gegenstande ausdrücken. Nicht der Mensch im vollen Sinn des Wortes wird von den Romantikern diskutiert, sondern das Ich, das wesenhafte Selbst. Und nicht die Welt, nicht die Natur, nicht das der Bewußtseinssphäre Entrückte, seiner Seinsweise nach Eigenständige und Übergegenständliche wird von dem Erkenntnisstreben des Bewußtseins zum Problem erhoben, sondern das Nicht-Ich.

Beide Formulierungen: Ich und Nicht-Ich stammen von Fichte und sagen damit schon das Wesentlichste über Richtung und Ziel dieser Problemstellung aus, die für die Romantik im Mittelpunkt steht. Das Nicht-Ich ist der dem Begriff Ich schlechthin entgegengesetzte Begriff, sagt Fichte. Aber wiederum ist die Bedingung der Möglichkeit eines Entgegengesetzten eben schon jenes, das da setzt und sich entgegensetzt: nämlich das Ich. Somit ist Ich schlechthin die Bedingung der Möglichkeit des Nicht-Ich.

2. Die romantische Auslegung.

Es erhebt sich die Frage, inwieweit sich das Nicht-Ich des transzendentalen Idealismus mit dem romantischen Spiegelbilde deckt. Denn insofern das romantische Nicht-Ich von dem Fichtes abweicht, ist zu beachten, ob es vielleicht seiner Bestimmung näher komme, das abzubilden, was weniger auf Grund einer Tathandlung der Entgegensetzung denn auf Grund eigenständigen Seins nicht Ich ist. Es erhebt sich außer der Frage: was versteht Novalis unter Nicht-Ich, die Frage: wie versteht Novalis dieses Nicht-Ich. Das erstere ist die Frage nach dem Gegenstande, das zweite die Frage nach der Gegebenheit oder nach der Seinsweise des Gegenstandes.

Zweifellos ist schon jetzt im Hinblick auf die vorige Betrachtung der Schluß zulässig, daß das Nicht-Ich des Novalis und der Romantik wesentlich mehr Ich als Nicht-Ich ist. Maßgebend aber wird sein, inwieweit die Untersuchung fernerhin eine Bestätigung, Ergänzung oder

auch Berichtigung des Bildes liefert, ja wie vielleicht vom Nicht-Ich aus auch zuweilen das Ich als ein Randgebilde in einem neuen Lichte erscheint.

Auch Novalis erklärt: „Die Notwendigkeit, die wir fühlen, ein objektives Dasein anzunehmen, ist natürliche Erscheinung der Tatsache des Entgegensetzens“[1]). So ist „das Nicht-Ich die uranfängliche Absonderung, Zeugung im Großen“[2]) und mithin „die Einheit aller Reize, das schlechthin Reizende“[3]).

3. Kritik an Hand der Dialektik.

Indes dieser Begriff des Nicht-Ich entbehrt der Anschauung; er ist im Grunde ein leerer Begriff, die formale Einheit der Negation, die einzig durch die Setzung der Entgegensetzung zugleich Position ist. Das Ich ist Form des Stoffs und Stoff der Form. Das Nicht-Ich verhält sich zur unbedingten Form des Stoffs als bedingt entgegengesetzte Form des Stoffs.[4]) Der Stoff der Form bleibt in der Entgegensetzung unverändert, er ist die Bedingung ihrer Möglichkeit. Der transzendentale Idealismus gesteht den Erscheinungsweisen des Nicht-Ich nur den Stoff der Form zu — ihn liefert das Ich — und die Form dieses Stoffes liefert ebenfalls das Ich als reine Negation der Entgegensetzung. Der Stoff der Form ist in beiden Fällen die Setzung als solche. Fichte wahrt so die unbedingte Allmacht und einzige absolute Realität des Subjekts. Novalis kann sagen: „Ding und Werkzeug ist eins; Ding ist das Bewirkbare.“[5]) Aber was ein Ding sei, bleibt hier ebenso rätselhaft wie das bloße dem Ich entgegengesetzte Nicht-Ich. Eine gewisse Individualisierung und damit Veranschaulichung zeigt sich in dem Bestreben des Novalis, die Arten der subjektiven Wirksamkeit und so zugleich auch des Bewirkbaren voneinander zu scheiden. Er notiert: „Das Auge ist das Sprachorgan des Gefühls. Sichtbare Gegenstände sind die Ausdrücke der Gefühle.“[6])

Doch die begriffliche Abstraktion der Wissenschaftslehre wird von ihm in ihrer Zweideutigkeit aufgedeckt und zur Diskussion gestellt. Das Ungenügende eines bloßen Stoffs der Form wird von Novalis herausgestellt. Er sagt: „Aller Denkstoff ist Scheinstoff, Urform, aller Fühlstoff ebenfalls und so auch mit den Formen. Das ist der reine Stoff und die reine Form.“[7]) Der reine Stoff ist ein Scheinstoff, er ist die reine Form. Die Form aber braucht einen realen Stoff, den sie formt, den sie „setzt“. Denn: „Setzen ist das Verb von Gesetz. Gesetz ist Eigenschaft der Tätigkeit. Gesetz drückt keinen Einfluß auf den Stoff der Tätigkeit, sondern nur auf deren Form aus. Alles Gesetz kann nie ein Tun enthalten, sondern

---

[1]) Fragm. ed. Kamn. S. 57 Nr. 67.
[2]) A. a. O. S. 221 Nr. 575.
[3]) A. a. O. S. 110 Nr. 159.
[4]) Vgl. Kap. V, 2a.
[5]) Fragm. ed. Kamn. S. 94 Nr. 120.
[6]) Novalis ed. Kamn. S. 208 Nr. 526.
[7]) A. a. O. S. 273 Nr. 68.

nur ein Bestimmttun; denn alles Bestimmttun ist Setzen. Bestimmte Tätigkeit setzt; alle bestimmte Tätigkeit setzt schlechterdings eine Gesetztheit, ein Vorhandenes voraus."[8]) Diese Auffassung des Setzens steht im Widerspruch zum transzendentalen Idealismus Fichtes. Der Stoff des Setzens wird dem Setzen als einem bloßen Bestimmtsetzen vorausgesetzt. Fichte setzt das Ich schlechthin und setzt ihm das Nicht-Ich entgegen, „kraft einer Handlung des Ich und aus keinem andern Grunde".[9]) Die Urhandlung setzt den Stoff der Form. Er ist die materiale Bedingung der Möglichkeit der Entgegensetzung eines Nicht-Ich. Aber der Stoff der Form ist Denkstoff, und somit Scheinstoff. „Alles Denken ist eine Kunst des Scheins. Schein und Wahrheit zusammen machen nur eine eigentliche Realität aus."[10]) Der Scheinstoff ist der Stoff der Form. Der Stoff der Form ist der reine Stoff. Der reine Stoff ist die reine Form. „Schein wäre somit absolute Form."[11]) Die absolute Form verlangt den absoluten Stoff. „Sein ist die Realität alles Stoffs. Sein ist absoluter Stoff."[12]) Aus dieser Erkenntnis folgert Novalis für das Nicht-Ich: „Es gibt eine Form des Scheins und einen Stoff der Wahrheit - Negation und Realität. Beide zusammen machen den empirischen Stoff und Form aus. Der Schein kriegt seinen Stoff von der Wahrheit, die Wahrheit ihre Form vom Schein. Schein ist Negation, Wahrheit Realität."[13]) Novalis stellt also Fichtes „Realität des notwendigen Denkens" eine andere Realität entgegen — die Realität des Seienden als Seienden. Das Sein ist früher als der Schein, es ist das vorausgesetzte Vorhandene, an dem die Bestimmung des Scheins einsetzt. Sein ist Realität und als solche Bedingung der Negation. Allerdings liegen Sein und Schein, in diesem besonderen Sinne Stoff und Form, nicht in derselben Ebene. Das Sein als Sein ist Realkategorie, es kommt dem Subjekt wie dem Objekt zu, das Denken, der Schein ist Idealkategorie. Ihre Verbindung macht den empirischen Stoff und Form aus, d. h. den erscheinenden Gegenstand. Der Gegenstand aber, insofern er Erscheinung ist, ist er nicht an sich, sondern Vorstellung. Die Vorstellung erhält ihren Stoff von der Wahrheit und ihre Form vom Schein. Die Wahrheit aber ist nicht der Stoff der Form, sondern die Realität des Stoffs. Novalis denkt hier weit kantischer und in diesem Sinne weit ontologischer als Fichte. Ja, er geht über Kant hinaus, indem er der bestimmten Tätigkeit des Scheins den Stoff des Seins voraussetzt.

Das Problem selbst ist kein ontologisches, sondern ein Erkenntnis-Problem, aber ebenso wie der reale Gegenstand immer Form und Stoff zugleich ist, so verschmilzt auch in seinem Bilde Schein und Sein. „Kein Sein, kein Schein. Kein Schein, kein Sein. Sie sind die Gegensphären der absoluten Gemeinsphäre, beides ist nichts ohne das andere. Keines

---

[8]) A. a. O. S. 58 Nr. 67.
[9]) Grundl. d. ges. Wiss.-Lehre 1. Teil § 2 S. 23.
[10]) Fragm. ed. Kamn. S. 72 Nr. 68.
[11]) A. a. O. S. 75 Nr. 68.
[12]) Fragm. ed. Kamn. S. 75 Nr. 68.
[13]) A. a. O. S. 73 Nr. 68.

ist ohne das andere erkennbar. Jedes Produkt hat Stoff und Form."[14]) In der Erkenntnisbeziehung, die immer schon die ontologische voraussetzt, kommt das Sein, mithin die Realität des Stoffs sowohl dem Subjekt wie seinem Objekt zu. „Realität erkennt die Realität nur durch Beziehung, Form, Schein, Negation. Folglich ist Wahrheit, Existenz: Form des Scheins und Schein: Form der Existenz"[15]). Noch deutlicher zeigt sich hier das ontologische Problembewußtsein des Novalis im Gegensatz zum transzendentalen Idealismus Kants und Fichtes. Es ist nicht einmal mehr von absoluter und empirischer Realität die Rede, die Wahrheit, das Sein ist eines, — und da unter Sein Realität des Stoffs ausgesagt wird, so kann Novalis schlicht sagen: Realität erkennt die Realität. Doch noch weiter führen die ontologischen Konsequenzen, die Novalis zieht. Wahrheit, Existenz ist Form des Scheins, und Schein: Form der Existenz. Form ist Zustand des Gegenstandes. Der Zustand des Seins wäre Existenz. Aber zweifellos meint Novalis hier, wenn er Wahrheit, also „Realität des Stoffs" mit Existenz gleichsetzt, nicht die zuständliche Form, sondern den absoluten Stoff, das Sein selbst. Er sagt also: der Stoff des Seins ist die Form des Scheins; — und da die Form des Scheins ja auch „Scheinstoff" ist, die Form des Seins ist der Stoff des Scheins. Damit aber wird die Fragwürdigkeit der Dialektik von Form und Stoff, von Sein und Schein, von Zustand und Gegenstand offenbar. Gerade das Experiment der Entgegensetzung enthüllt die tiefere Einheit: Stoff ist immer Form, Form Stoff, Sein ist immer Schein, Schein ist Sein. „Dasein, als der Charakter des Dinges, ist weder Eigenschaftlichkeit noch Wesen. Es ist beides zugleich. Es ist der Grund von beiden: Was beides möglich macht und wirklich und notwendig."[16]) Erst mit dieser Gleichsetzung, die auch schon in der Realkategorie des Ich sich anbahnte — Ich ist die reinste Form des Stoffs und der reinste Stoff der Form — schließt sich die Dialektik, um hinter der logischen Entgegensetzung des Scheins und an Hand dieser Entgegensetzung ihren unzweideutigen ontologischen Sinn, nämlich: die durchgehende Identität des Seins an allem Seienden zur Einsicht zu bringen.

4. Die Realität des magischen Idealismus.

Der magische Idealismus leugnet keineswegs die Realität alles Stoffs. Aber er blickt nicht auf das Seiende als Seiendes, sondern als Erscheinendes. Der Schein ist das magische Sein. „Das Objekt darf nur der Keim, der Typus sein, der Festpunkt. Die bildende Kraft entwickelt an, in und durch ihn erst schöpferisch das schöne Ganze. Anders ausgedrückt: Das Objekt soll uns als Produkt des Ich bestimmen, nicht als bloßes Objekt."[17]) Auch in der magischen Sicht bleibt so die ursprüngliche Eigenständigkeit des Gegenstandes gewahrt. Aber dieser erlangt

[14]) A. a. O. S. 75 Nr. 68.
[15]) A. a. O. S. 72 Nr. 68.
[16]) A. a. O. S. 58 Nr. 67.
[17]) A. a. O. S. 570 Nr. 1783.

als solcher nur Bedeutung, insofern er eine Ansatzfläche der schöpferischen Tätigkeit des Ich darstellt, die die Realität des Seins mit der Magie des Scheins überformt. Umgekehrt ist die Bedingung der magischen Form der „Festpunkt" der Realität des Stoffs. Das Sein hat Realstoff und Realform. Der Schein hat ideales Sein. Das Sein hat realen Schein. Beide Dimensionen stehen einander unaufhebbar gegenüber, aber die Realität, das leidend Bestimmbare setzt der möglichen Bestimmung durch Idealität grundsätzlich keinen Widerstand entgegen. Novalis erkennt: „Ich werde unbeschadet der Welt und ihrer Gesetze, mittels derselben, sie für mich ordnen, einrichten und bilden können. Diese höhere Bildung streitet mit der mindern nicht, sie geht unbeschadet dieser ihren Weg und benutzt die Welt, die eben deshalb Welt ist, weil sie sich nicht vollständig und total bestimmt — und also noch mannigfach anderwärts her bestimmbar bleibt — welches bei einem vollkommenen vernünftigen Individuo nicht der Fall ist — zu beliebigen Zwecken.

Zur Welt gehört also alles, was sich nicht absolut vollständig bestimmt — was einem andern Wesen noch zu mannigfachem Behuf dienen kann, ohne daß es davon weiß und dadurch gestört und im wesentlichen verändert wird.[18])

5. Empirische Causalität und Causalität durch Freiheit.

Der Causalität der Erfahrung gegenüber steht Kants Causalität der Vernunft in Ansehung der Erscheinungen. Die Vergegenständlichung der Welt ist eine Handlung der Vernunft. Zur Welt gehört alles, was sich nicht vollständig bestimmt, mithin alles, was nicht Ich ist. Aber diese nur teilweise bestimmte Welt ist die gegenständliche Bedingung möglicher Bestimmung. Die Vernunft kann sie nicht umgehen oder sich zu ihr in Widerspruch setzen. Sie kann nur „unbeschadet" der Welt und „mittels derselben" bestimmen. Novalis weiß: „Meine geistige Wirksamkeit, meine Realisation der Ideen, wird also keine Dekomposition und Umschaffung der Welt — wenigstens nicht, insofern ich Mitglied dieser bestimmten Welt bin — sein können, sondern es wird nur eine Variationsoperation sein können."[19]) Dieser Erkenntnis liegt die tiefere Erkenntnis eines Seinszusammenhanges zugrunde, der durch keine Tätigkeit aufgehoben werden kann. Novalis bestätigt die Welt, diesen Festpunkt der minderen Bildung, der der Verwirklichung von Ideen entgegensteht. Diese Welt hat ihre Gesetze, und insofern der Ideenträger Mitglied dieser Welt ist, ist er auch ihren Gesetzen unterworfen. Insofern das Ich nur ein Stück Nicht-Ich, ein Teilchen Welt ist, ist es unfrei, verflochten in den Strom der empirischen Causalität. Insofern es aber transzendentales Subjekt ist, höhere Bildung, ragt es über die Welt und die bloße Teilhabe an ihr hinaus und beginnt selbst eine Causalität durch Freiheit zu entfalten.

---

[18]) A. a. O. S. 186 Nr. 440.
[19]) A. a. O. S. 186 Nr. 440.

Diese Causalität vermag nicht im Ganzen, wohl aber im Einzelnen zu wirken und so mittelbar auch das Ganze zu bestimmen. Sie vermag nur in den Grenzen zu bestimmen, in welchen der Gegenstand der Bestimmung bestimmbar ist. Diese Grenzen der Bestimmbarkeit des Nicht-Ich hängen ab von seiner seienden Übergegenständlichkeit. „Wenn man philosophisch von dem, was kommen soll, zum Beispiel von der Vernichtung des Nicht-Ich spricht, so hüte man sich vor der Täuschung, als würde ein Zeitpunkt kommen, wo dieses eintreten würde. Erstlich ist es an und für sich ein Widerspruch, daß in der Zeit etwas geschehen sollte, was alle Zeit aufhebt, wie jede Verpflanzung des Unsinnlichen, Denkbaren, Subjektiven in die sinnliche Welt der Erscheinungen."[20]) Die Existenz des Nicht-Ich vermag vom Ich weder gesetzt noch abgesetzt zu werden, ihre Bedingungen ruhen in der Causalität der sinnlichen Welt der Erscheinungen. Die Freiheit des Nicht-Ich schränkt die Freiheit des Ich ein. „Aller Stoff schränkt die Freiheit ein, alle Handlung dehnt sie aus."[21]) In der Handlung tritt die Causalität durch Freiheit der empirischen Causalität entgegen. „In dem Augenblick, da wir frei handeln, ist ein solcher Triumph des unendlichen Ich über das Endliche, für diesen Moment ist das Nicht-Ich wirklich vernichtet, nur nicht der sinnlichen Existenz nach."[22]) Im Grunde wird in der freien Handlung nicht das Nicht-Ich, wohl aber seine Wirksamkeit auf das Ich vernichtet; die freie Causalität setzt sich über die empirische hinweg. Aber sie kann sich nur soweit über die Erfahrung hinwegsetzen, als sie selbst von ihr beschränkt worden ist. Es geht also allein um die Sphäre des Subjekts. Die Sphäre des Nicht-Ich, „seine sinnliche Existenz" bleibt unberührt, und somit auch die Abfolge der empirischen Causalität, insofern sie eine Seinsbedingung des Nicht-Ich ist.

6. Der objektive Idealismus.

Es bezeichnet den transzendentalen Idealismus eines Kant, Fichte, des frühen Schelling, daß er am Menschen vorsätzlich die eine Hälfte betrachtet: das absolute Subjekt und das Wesen seiner Freiheit. Dieses Ich-Subjekt steht außerhalb des Weltzusammenhanges, ist nicht in ihm verhaftet. Und nur in dieser einseitigen Betrachtung vermag die Welt zum bloßen Gegenstande einer Causalität durch Freiheit einzuschrumpfen. Die Gegenwirkung einer Causalität der Notwendigkeit bleibt von der Sphäre des Subjekts ausgeschlossen, prallt an ihr zurück.

Wenn auch zweifellos diese Anschauung in der Frühromantik vorherrschend bleibt, so läßt sich doch auch in Verfolgung der sich anbahnenden ontologischen Aufmerksamkeit ein anderer Gesichtswinkel aufzeigen. Der absolute Idealismus, auf den Schelling hinsteuert, enthebt den beziehenden Idealismus Fichtes seines ab-

[20]) A. a. O. S. 114 Nr. 170.
[21]) A. a. O. S. 233 Nr. 606.
[22]) A. a. O. S. 114 Nr. 170.

soluten Anspruches. Spinoza wird zum Vorbild, dessen System „vom Unendlichen in der Idee zum Endlichen in der Anschauung überging."[23]) Schleiermacher predigt die neue Empfindung und Geschmack für das Unendliche. Die Übergegenständlichkeit und somit die Macht des Nicht-Ich stellt sich notwendig im Zuge aller Gegenbestrebungen zur Wissenschaftslehre, sei es nun etwa „der absolute Idealismus" Schellings oder „der andere Realismus" Schleiermachers wieder her.

Solche Tendenzen lassen sich auch bei Novalis und Schlegel aufzeigen. Im „Heinrich von Ofterdingen" sagen die Kaufleute: „Die Natur will selbst auch einen Genuß von ihrer großen Künstlichkeit haben und darum hat sie sich in Menschen verwandelt, wo sie nun selber sich über ihre Herrlichkeit freut, das Angenehme und Liebliche von den Dingen absondert, und es auf solche Art allein hervorbringt, daß sie es auf mannigfaltige Weise und zu allen Zeiten und allen Orten haben und genießen kann."[24]) Ja, Friedrich Schlegel erklärt: „Der Mensch ist ein schaffender Rückblick der Natur auf sich selbst."[25]) „Geist ist Naturphilosophie"[26]). Im Anblick des Nicht-Ich entbehrt das Ich der reinen Schöpferkraft — es wird Mensch und steigt hinab in die Reihe der Geschöpfe. Die Natur ist die Bedingung der Möglichkeit des Menschen, das Unendliche bildet das Endliche, und die höchste endliche Bildung Mensch wird zum „schaffenden Rückblick", zur intellektuellen Anschauung der Natur.

Ist Geist Naturphilosophie, so ist die Natur Bedingung der Möglichkeit des Geistes. Die Natur ist das Subjekt, die Tätigkeit dieses Subjekts ist das Philosophieren, das Produkt der Tätigkeit, das Objekt: der Geist. Geist wäre somit das „Phänomen einer erhöhten Sensation, die in höhere Kräfte übergehen will."[27]) Auch die Natur hat ihr „philosophisches Ingrediens."[28]) Es befähigt die Pflanzen zu Animalisationen, die Tiere zu Rationalisationen, die Steine zu Vegetationen[29]). Seine höchste Offenbarung ist das Denken, und dieses ist „wie die Blüte, gewiß nichts als die feinste Evolution der plastischen Kräfte und nur die allgemeine Naturkraft in der n. Dignität."[30]) Demzufolge ist der Geist „philosophische Materie in n. Potenz oder Grad"[31]). Ebenso ist es auch ersichtlich, „daß die Kunst zur Natur gehört und gleichsam die sich selbst beschauende, sich selbst nachahmende, sich selbst bildende Natur ist."[32]) Die Natur hat Poesie und „die Naturpoesie ist wohl der eigentliche Ge-

---

[23]) Ideen zu einer Philosophie d. Natur. Einl. S. 20.
[24]) Minor 4. Bd. H. v. Ofterdingen 2. Kap. S. 73.
[25]) Fragm. S. 226 Nr. 606.
[26]) A. a. O. S. 22 Nr. 82.
[27]) Fragm. ed. Kamn. S. 344 Nr. 986.
[28]) Vgl. Kap. IV, 6.
[29]) Fragm. ed. Kamn. S. 345 Nr. 986.
[30]) A. a. O. S. 117 Nr. 183.
[31]) A. a. O. S. 147 Nr. 316.
[32]) A. a. O. S. 649 Nr. 2017.

genstand der Kunstpoesie. — Die Äußerlichkeiten der poetischen Rede scheinen sonderbare Formeln ähnlicher Verhältnisse, sinnbildliche Zeichen des Poetischen an den Erscheinungen zu sein“[33]).

7. Die Subjekt-Objekt-Identität.

Kunst, Geist, Philosophie, Tätigkeit sind Offenbarungen sowohl des Ich wie des Nicht-Ich. Die Bedingung möglicher Beziehung stellt sich her mit der Wahl des Bezugspunktes. Es enthüllt sich die Abhängigkeit des Gesichtswinkels, der die gleichen Seinsweisen dem Subjekt wie seinem Gegenstande zuspricht. Deshalb muß das Absolute jenseits jeder Beziehbarkeit zu finden sein. Es kann weder Ich noch Welt, weder Mensch noch Natur sein. Es muß mehr sein als beide zusammen und zugleich auch diese beiden in sich begreifen. Das Absolute ist Gott. Gott ist „das personifizierte X, Fichtes Nicht-Ich“[34]). Schelling führt die Metaphysik der Kritik wieder zurück auf den alten Weg der Spekulation. Das Absolute ist Subjekt-Objekt und mehr als das. Es ist das ewige Handeln, offenbar in einer neuen Dreieinigkeit. Novalis erläutert das Schema: „Gott ist die unendliche Tätigkeit. Natur der unendliche Gegenstand, Ich der unendliche Gegenstand. Alles Dreies sind Abstrakta. Alles Dreies ist eins. Sie sind nicht getrennt als in sich selber, in der Reflexion, die aus allen dreien besteht.“[35]) Novalis zeigt die Dreieinigkeit auch noch an einer anderen Figur, die auf die Scholastik und Jakob Böhme zurückführt. „Die Welt ist die Mutter der Eigenschaften“, „der Vater der Wesenheiten ist der Grund.“[36]) Der Gegenstand ist die Bedingung der Zustände, die Substanz ist die Mutter der Eigenschaften. Der Grund ist die reine Wesenheit — das transzendentale Selbst. Die Entgegensetzung von Wesenheit und Wirklichkeit ist nur möglich auf Grund unvollständiger Verhältnisse. Die Ordnung und Verknüpfung des realen und idealen Seins bedarf einer ursprünglichen Einheit als Bedingung möglicher Entgegensetzung. Gott stellt diese Einheit dar, er überbrückt die Kluft, die ein transzendentaler Idealismus zwischen dem Ichgrund und der Nicht-Ich-Welt aufreißt. „Die Welt wird ihrem Grunde entgegengesetzt.“ Das ist fichtisch gesprochen. Aber, fährt Novalis fort: „Der Grund ist die Eigenschaft der Welt und die Welt die Eigenschaft des Grundes. Gott heißt Grund und Welt zusammen.“[37]) Diese Ansätze zur Lösung des unlösbaren Widerstreites weisen alle in die Richtung einer Identitätsphilosophie, wie sie Schelling ausgebaut hat. Die beiden unendlichen Gegenstände Natur und Ich werden eins in der unendlichen Tätigkeit. Grund und Welt finden sich in Gott. Schelling fordert: „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein.

---

[33]) A. a. O. S. 604 Nr. 1896.
[34]) A. a. O. S. 328 Nr. 945.
[35]) A. a. O. S. 406 Nr. 1168.
[36]) A. a. O. S. 185 Nr. 437.
[37]) A. a. O. S. 185 Nr. 432.

Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sei, auflösen."[38])

Aber noch die erhabene Gleichsetzung des absoluten Idealismus, die romantische Subjekt-Objektivität, die sich dem bloßen Ich entgegenstellt, ist ein Nicht-Ich, ein Produkte aus Nicht und Ich. Das Objektive ist auch bei Schelling das sichtbare Ebenbild des Subjektiven, das Spiegelbild, das die Wirklichkeit der Möglichkeit entgegenhält. Denn: ist der Geist die unsichtbare Natur, so ist er die zwar nur-mögliche, aber doch ideale Ganzheit der Natur und als solche die Bedingung der wirklichen. Ist aber die Natur der sichtbare Geist, so ist sie erscheinende Wirklichkeit des wesenhaften An-sich. In der Kompromißlösung eines Subjekt-Objekt-Idealismus lebt der verpönte beziehende Idealismus der Wissenschaftslehre immer noch heimlich fort. Ja, da die Welt Objekt ist, das Ich Subjekt und Gott das Subjekt-Objekt, bei dem der Ton gleichwohl auf Subjekt steht, so liegt es wiederum nahe, die Sphäre der Vereinigung beim Subjekt zu suchen. Denn: „wenn die Welt gleichsam ein Niederschlag der Menschennatur ist, so ist die Götterwelt eine Sublimation derselben. Beide geschehen uno actu. Keine Präzipitation ohne Sublimation. Was dort an Agilität verloren geht, wird hier gewonnen."[39])

8. Die Frage nach dem Seinszusammenhang.

Bewegt sich die romantische Anschauung im Kreise? Keineswegs. Es enthüllt sich wieder einmal der Versuch, das Problem von verschiedenen Systemstraßen her in Angriff zu nehmen. Die unfruchtbare logische Entgegensetzung eines bloßen Ich und Nicht-Ich wird überwölbt von der Frage nach dem Seinszusammenhang, in den Subjekt und Gegenstand gleicherweise verflochten sind, der sie beide hervorbringt und beide immerwährend überdauert. Das System neigt seiner Natur nach zur Einseitigkeit. Es erblickt die erste Ursache im Subjekt, im Objekt und bestenfalls im Subjekt-Objekt. Das Systemdenken der Romantiker bleibt subjektiv oder bestenfalls subjektiv-objektiv gerichtet. Nicht so ihr Problemdenken, in dem eine neue ontologische Aufmerksamkeit unverkennbar ist. Sie läßt Schelling ahnen, „daß die Natur um so verständlicher zu uns spricht, je weniger wir über sie spekulieren."[40]) Sie bereitet dem Novalis die Erkenntnis: „Bloße Spekulation (müßiges Denken) endigt sich mit Ruhe, Untätigkeit. Man muß immer einen Gegenstand bearbeiten und während dieser Bearbeitung und durch ihre Bearbeitung fortzuschreiten suchen."[41]) Daß in einer solchen „Bearbeitung" der Natur der Verstand keineswegs die Gesetze vorschreibt, erhellt folgende Beobachtung seinerseits: „Bei Erfahrungen spricht die Natur von

[38]) Ideen zu einer Philosophie d. Natur. Einl. S. 56.
[39]) Fragm. ed. Kamn. S. 253 Nr. 643.
[40]) Ideen zu einer Phil. d. Natur, S. LV.
[41]) Fragm. ed. Kamn. S. 172 Nr. 390.

selbst verständlich. Sie zwingt zu verstehen. Bei Beobachtungen muß man schon mit Überlegung zuhören. Bei Versuchen muß man sie fragen und auf die Antwort merken."[42])

Auch der Seinszusammenhang ist ein Nicht-Ich, ist Nicht und Ich, aber kein vom Ich gesetztes, sondern ein das Ich umfangendes, überbauendes Gefüge. Dieses höhere Nicht-Ich zu erfassen, bleibt der Erkenntnis des Ich versagt, wenn sie es in das einseitige Joch des Systems pressen will. Sie gelangt deshalb „allmählich zur erhabenen Überzeugung von der Relativität jeder positiven Form — und der wahrhaften Unabhängigkeit eines reifen Geistes von jeder individuellen Form, die ihm nichts als notwendiges Werkzeug ist"[43]).

Indessen bedarf das Problem des Seinszusammenhanges, des höheren Nicht-Ich, einer Untersuchung, die über diejenige dieses Kapitels hinausgeht, ja letztere unbedingt voraussetzt. Denn das Problem alles Seienden überhaupt, das Problem des „Ganzen" bedingt zuvörderst Klarheit über die Teilansichten, die sich darbieten in dem, was da Ich, und in dem, was da Nicht-Ich ist.

9. Die Natur der Natur.

a) Der passive Widerstand der objektiven Realität.

Die augenfälligste Erscheinungsform und zugleich die vielfältigste Einheit alles dessen, was als Nicht-Ich dem Ich entgegensteht, ist die Natur. Sie allein vermag die subjektiven Bedingungen der Erfahrung mit den erfahrbaren Bedingungen einer Gegenständlichkeit zu ergänzen, die übergegenständlich ist und als solche sich den Bedingungen des Subjekts entzieht. An diesem passiven Widerstand hängt das Problem jener gegenständlichen Ordnung, die nicht Ich ist. Gewiß, der passive Widerstand ist eine Eigentümlichkeit jedes Problems, und dieses kann sich auch auf ganz andere Gegenstände denn auf solche der natürlichen Realität erstrecken. Auch Gott steht dem Problembewußtsein mit passivem Widerstand entgegen, auch die ethische Unabweisbarkeit. Einzigartig für das Problem des Nicht-Ich aber ist, daß der passive Widerstand der Natur höchst wirklich erfahren wird in jedem Augenblick des dichten Geschehens, das im Lebenszusammenhang von Ich und Nicht-Ich strömt. Aus dieser Seinserfahrung tut Novalis die Goethische, ganz und gar unkritische Frage: Wo ist der Urkeim, der Typus der ganzen Natur zu finden? die Natur der Natur?"[44]) „Die Natur der Natur", das ist die begriffliche Parallele zur „Philosophie der Philosophie". Sie ist die Realität an sich, wie die Philosophie der Philosophie, die Idealität an sich ist. Sie ist niemals gegeben. Denn die Offenbarung der Natur ist die Erscheinungswelt, „die spezielle

[42]) A. a. O. S. 161 Nr. 367.
[43]) A. a. O. S. 522 Nr. 1636.
[44]) A. a. O. S. 193 Nr. 466.

Natur", wie die Philosophie sich in Individualphilosophien darstellt. „Es fragt sich, ob wir die Natur der Naturen durch diese spezielle Natur wahrhaft begreifen lernen können, und inwiefern unsere Gedanken und die Intensität unserer Aufmerksamkeit durch dieselbe bestimmt werden oder sie bestimmen und dadurch von der Natur losreißen und vielleicht ihre zarte Nachgiebigkeit verderben."[45])

b) „Die Weltseele" als spekulatives Prinzip der objektiven Gültigkeit.

Die Frage nach dem realen Sein der Natur ist die Frage nach der objektiven Gültigkeit der Natur, nach einer vom Subjekt unabhängigen Bedingung dieser Gültigkeit. Schelling erklärt diese eigenständige Bedingung als das Prinzip, „das die Continuität der anorganischen und der organischen Welt unterhält und die ganze Natur zu einem allgemeinen Organismus verknüpft."[46]) Er verehrt in ihm „jenes Wesen, das die älteste Philosophie als die gemeinschaftliche Seele der Natur ahnend begrüßte."[47]) und sagt weiter von ihm aus: „da dieses Prinzip als Ursache des Lebens jedem Auge sich entzieht, und so in sein eigen Werk sich verhüllt, so kann es nur in den einzelnen Erscheinungen, in welchen es hervortritt, erkannt werden und so steht die Betrachtung der anorganischen so gut wie der organischen Natur vor diesem Unbekannten stille, in welchem die älteste Philosophie schon die erste Kraft der Natur vermutet hat."[48])

Die „Weltseele" ist das andere Ich, das Schelling dem alleinigen Realitätsanspruch des Subjekts entgegensetzt. Das Nicht-Ich, — Ebenbild und Spiegelbild des Ich, — erhält seine eigene Personalität. Das Bedürfnis des Subjekts wendet sich von der Metaphysik des Wegs nach innen in die Metaphysik des „objektiven Idealismus", den Novalis nach Schellingschem Muster fordert, wenn er sagt: „Den Organismus wird man nicht ohne Voraussetzung einer Weltseele, wie den Weltplan nicht ohne Voraussetzung eines Weltvernunftwesens, erklären können"[49]). Denn: Alles Göttliche hat eine Geschichte, und die Natur, dieses einzige Ganze, womit der Mensch sich vergleichen kann, sollte nicht so gut wie der Mensch in einer Geschichte begriffen sein oder, welches eins ist, einen Geist haben? Die Natur wäre nicht die Natur, wenn sie keinen Geist hätte, nicht jenes einzige Gegenbild der Menschheit, nicht die unentbehrliche Antwort dieser geheimnisvollen Frage oder die Frage zu dieser unendlichen Antwort."[50]) Daran hängt für Novalis die weitere Frage: „Will ich nun Gott oder die Weltseele in den Himmel setzen?" Und er antwortet: „Besser

---

[45]) Minor 4. Bd. Lehrlinge zu Sais S. 28.
[46]) Von d. Weltseele S. 665.
[47]) Von d. Weltseele S. 665.
[48]) A. a. O. S. 664.
[49]) Fragm. ed. Kamn. S. 191 Nr. 457.
[50]) Minor 4. Bd. Lehrlinge zu Sais S. 30.

wäre es wohl, wenn ich den Himmel zum moralischen Universo erklärte und die Weltseele im Universum ließe."[51]) Denn: „Gott und Natur muß man hiernach trennen. Gott hat gar nichts mit der Natur zu schaffen. Er ist das Ziel der Natur, dasjenige, mit dem sie einst harmonieren soll"[52]). Das Bedürfnis der Spekulation geht auf Gott. Aber Gott ist das bloße Erfordernis der „höheren Bildung", das über der Dingwelt schwebt. Er ist das magische Soll des Seins, der kategorische Imperativ der Natur. Die Weltseele ist das Zentralorgan der „niederen Bildung" der realen Welt, sie ist die eine Kraft, „die sich unter verschiedenen Bedingungen, Verhältnissen und Umständen offenbart, die überall und nirgends ist"[53]). Ein solches Zentralorgan aber ist echt romantisch, denn „dieses individuelle Kolorit des Universellen ist sein romantisierendes Element."[54]) Es ist auch echt mystisch, denn: „Alles Mystische ist personell und mithin eine Elementarvariation des Weltalls."[55]) Die Weltseele ist der objektive Festpunkt der romantischen Bildung, sie ist jene zweite Göttin, von der das Ich auf dem Weg nach innen in das Nicht-Ich den Schleier zu heben sich müht. Sie ist die mystische Einheit der Erscheinungswelt und belebt als solche alle „Hoffnungen von der Personalität des Universums."[56]) Das Subjekt gerät in den Bann dieser kosmischen Personalität, es erstrebt die Entpersönlichung als Bedingung möglicher Einswerdung. Novalis fordert: „Die individuelle Seele soll mit der Weltseele übereinstimmend werden"[57]).

Die Erscheinungswelt umfaßt die sichtbaren „Kooperationen der Weltseele"[58]). Hinter der geschöpflichen Vielfalt verbirgt sich als Bedingung ihrer Möglichkeit eine schaffende Einfalt, welche ein dem Subjekt entrücktes und zugleich entsprechendes Wechselspiel von Außen und Innen, von Vordergrund und Hintergrund entfaltet. Dem Subjekt bleibt die „Dechiffrierkunst" vorbehalten. „Alle äußern Prozesse sollen als Symbole und letzte Wirkungen innerer Prozesse begreiflich werden. Die Unvollständigkeit jener soll das Organ für diese und die Notwendigkeit einer Annahme des Personellen als letzten Motivs Resultat jedes Experiments werden."[59]) Die Weltseele ist das transzendentale Selbst der Natur. Daher ist „die Regel der Natur eine unendliche Mannigfaltigkeit in den Formen", aber „Einheit in dem Prinzipium, welches alles umfaßt."[60]) Dieses personelle Prinzipium ist ein ideales Prinzip. Es bildet sich die Materie an. Auch

---

[51]) Fragm. ed. Kamn. S. 532 Nr. 1668.
[52]) A. a. O. S. 531 Nr. 1668.
[53]) A. a. O. S. 684 Nr. 2152.
[54]) A. a. O. S. 453 Nr. 1390.
[55]) A. a. O. S. 555 Nr. 1743.
[56]) A. a. O. S. 192 Nr. 458.
[57]) A. a. O. S. 192 Nr. 462.
[58]) A. a. O. S. 192 Nr. 463.
[59]) A. a. O. S. 192 Nr. 461.
[60]) A. a. O. S. 478 Nr. 1498.

der objektive Idealismus sieht in der Wesenheit die Bedingung möglicher Wirklichkeit. „Der Körper entsteht durch ein plastisierendes Idol, ein bildendes Schema, einen mystischen selbsttätigen Typus.“[61])

c) Idealistisches Systemdenken und ontologisches Problemdenken.

Der objektive Idealismus der Weltseele ist entgegengesetzt dem subjektiven Idealismus der Wissenschaftslehre. Aber für die Entgegensetzung der Systeme gilt dasselbe wie für die Entgegensetzung der Begriffe Ich und Nicht-Ich. Ebenso wie in der letzteren der gemeinsame Nenner Ich bleibt, so in der ersteren der gemeinsame Nenner Idealismus. Dieser gemeinsame Idealismus beruht auf der Annahme eines transzendentalen Prinzips des Bewußtseins oder nach Art des Bewußtseins. Der bewußten Intelligenz des Subjekts der Wissenschaftslehre steht die unbewußte Intelligenz der Weltseele entgegen. Sowohl die subjektive wie die objektive Intelligenz sind die Bedingungen jeder möglichen Realität. „Kontraste sind inverse Ähnlichkeiten,“ sagt Novalis“[62]). Der Vorstoß zu neuen Problemstellungen und Lösungen zeigt sich viel eher in verstreuten und versteckten Ansätzen, die im Schatten der Systeme erst entdeckt und in das Licht einer neuen Betrachtungsweise gerückt werden wollen. Diese Versuche zielen alle auf Überschreitung jenes Kreises, den die Wissenschaftslehre gezogen, sie fordern die Erkenntnis der selbständigen Bedingungen der gegenständlichen Realität, denn „um das Ich zu bestimmen, müssen wie es auf etwas beziehen“[63]). Das Unendliche wird der Bezugspunkt für das Endliche, das Unerkennbare Bezugspunkt für das Erkennbare, es wird sichtbar jene „höhere Sphäre zwischen Sein und Nichtsein, das Schweben zwischen beiden — ein Unaussprechliches; und hier haben wir den Begriff von Leben“[64]). Wenn mit Novalis unter Sein die Realität alles Stoffs und unter Nicht-Sein die Verneinung dieser Realität, mithin ihre Vernichtung verstanden wird, so stellt sich jene mittlere Sphäre des Lebens eben deswegen als die höhere dar, weil sie die Gegensätze vereinigt, Sein und Nicht-Sein einander annähert im Werden und Vergehen und so ein Bindeglied „zwischen Stoff und Vernichtung“ einschiebt[65]). Aber zugleich

---

[61]) A. a. O. S. 307 Nr. 888. In diesem Zusammenhang erweist sich die Feststellung Pixbergs als übertrieben: „Schellings Naturphilosophie, dessen beschränkten Begriff der Natur und der Philosophie Novalis ablehnt, vermag keine wesentlichen neuen Elemente zu seinem erarbeiteten Weltbilde hinzuzufügen.“ (Hermann Pixberg, Novalis als Naturphilosoph, Gütersloh 1928 S. 73). Wenn auch Novalis mit Schelling nicht restlos sympathisierte, hat er doch, wie ersichtlich wurde, wesentliche Anregungen von ihm empfangen.

[62]) Fragm. ed. Kamn. S. 88 Nr. 102.

[63]) A. a. O. S. 255 Nr. 649.

[64]) A. a. O. S. 255 Nr. 649.

[65]) A. a. O. S. 255 Nr. 649.

ist das Unerkennbare die Grenze möglicher Philosophie. „Hier bleibt sie stehen und muß sie stehen bleiben; denn darin besteht gerade das Leben, daß es nicht begriffen werden kann“[66]).

Wohin zielt Novalis und mit und in ihm jene anbrechende Neu-Orientierung des Geistes? Leben, dieses „eigentliche absolute menstruum universale und Universalbindungsmittel“ überströmt die Schranken der kritischen Betrachtung. Denn „jeder individuelle Lebensprozeß wird durch den universellen Lebensprozeß, das Natursystem eines Individuums sowohl durch die übrigen individuellen Natursysteme als durch das höhere allgemeine — und am Ende durch das Natursystem des Universums mitbestimmt“[67]). Das Universalbindungsmittel verquickt aufs Neue Subjekt und Gegenstand, macht den Seinszusammenhang geltend angesichts der Kluft der Abstraktion. Die Wendung zum Leben — auch wenn die Erkenntnis an seiner Pforte haltmacht — bereitet die Wendung zu einer neuen ontologischen Grundeinstellung vor. Diese meint über das Leben hinaus das Sein, an dessen allgemeinster Zuständlichkeit das Leben nur eine Besonderung darstellt. Die besondere Erscheinungsform Leben erklärt Novalis für unaussprechlich und unbegreiflich. Dennoch wird die Philosophie auf der Fährte der Problemketten immer wieder zu ihr hin und über sie hinausgeführt auf jene allgemeinsten Grundbedingungen aller Zuständlichkeit und Gegenständlichkeit hin, deren Problem den Kern aller möglichen Probleme, die Einheit der Vielheit, in sich beschließt. Philosophie ist in ihrer verantwortungsvollsten Fragestellung die Lehre vom Universalbindungsmittel des Seins. „Nur aufs Sein kann alle Philosophie gehen“ erkennt Novalis[68]).

d) Forderung einer neuen Metaphysik.

Allein das gelobte Land der Neu-Orientierung einer alten Wissenschaft ist erst im Werden. Die neue Ontologie ist gleichsam das Resultat der Metaphysik als die Lehre vom erkannten und erkennbaren Sein, deren Bedingung die Richtung auf die Einheit alles Seienden, mithin die Richtung auf das schlechthin Unerkennbare ist. Deshalb entdeckt Novalis: „Die metaphysischen Begriffe verhalten sich zueinander wie Gedanken ohne Worte“[69]). Demgegenüber „verhalten sich die logischen Begriffe zueinander wie die Worte ohne Gedanken.“ Die historische Betrachtung zeigt „die beharrliche Unvollendung beider Wissenschaften. Es wollte nie recht in jeder passen. Gleich von Anfang suchte man sie zu vereinigen, da alles in ihnen auf Verwandtschaft deutete. Aber jeder Versuch mißlang, da eine von beiden immer dabei litt und ihren wesentlichen Charakter einbüßte. Der Physiologie und Psychologie, der Mechanik und Chemie gings nicht besser. In der letzten

---

[66]) A. a. O. S. 199 Nr. 506.
[67]) A. a. O. S. 200 Nr. 508.
[68]) Fragm. ed. Kamn. S. 255 Nr. 649.
[69]) A. a. O. S. 132 Nr. 260.

Hälfte dieses Jahrhunderts entstand hier eine neue heftigere Entzündung als je — die feindlichen Massen türmten sich stärker als seither gegeneinander auf, die Gärung war übermäßig, es erfolgten mächtige Explosionen. Jetzt behaupten einige, es habe sich irgendwo eine wahrhafte Durchdringung ereignet, es sei ein Keim der Vereinigung entstanden, der allmählich wachsen und alles zu einer unteilbaren Gestalt assimilieren würde"[70]). Der „Keim der Vereinigung" eben ist das Sein, auf das alle Philosophie gehen muß als das Erste Allgemeinste und allen Gemeinsame. Freilich, die Romantik bereitet ihm nur mehr oder minder den Weg. Zu einer wirklichen Auswertung des Problemgutes, das sich ihr hier und da am Weg erschließt, gelangt sie noch nicht, denn: „Der Mensch fühlt die Grenze, die alles für ihn, ihn selbst umschließt, die erste Handlung; er muß sie glauben, so gewiß er alles andere weiß. Folglich sind wir hier noch nicht transzendent, sondern ein Ich und für das Ich"[71]). Dies will besagen: Novalis spürt zwar, daß die Aufgabe der Zukunft sich der Philosophie darstellen wird als die Abwendung vom bloßen Weg nach innen, — und als die Zuwendung zu einer Wissenschaft, die das Seiende als Seiendes in der Eigenständigkeit seiner Seinsweisen zu fassen sucht. Allein die ahnende Fühlung mit der Aufgabe ist noch weit entfernt von ihrer Lösung. Das Zeitalter des transzendentalen Idealismus kann aus seiner Haut noch nicht heraus. Und ebenso wie Novalis im Einzelnen der antifichtische Prophet des Künftigen, des Neuen ist, so ist er doch im Ganzen ein echtes Kind seines Zeitalters, ein Jünger Fichtes, der den Zauberkreis des Bewußtseins nicht sprengen, den geheimnisvollen Weg der intellektuellen Anschauung nicht umkehren kann. So bleibt auch er gebannt an die Innenwelt des Bewußtseins, an das transzendentale Dogma, wenn er auch zugleich um die Einengung weiß, die dieses Dogma mit sich bringt. Im Grunde ist sein Bewußtsein ein zwiefaches: das Bewußtsein der unveränderlichen Position des Ich und das Bewußtsein der Beschränkung, die diese Position mit sich führt. Letzteres ist schon eine Art Problembewußtsein und somit über die transzendentale Grenze hinausdrängend. Da aber das bloße Problembewußtsein nur die Grenze herausstellt und den etwaigen Ausblick auf ein Jenseits der Grenze, ist es immerhin „noch nicht transzendent, sondern ein Ich und für das Ich."

Die Frage nach der objektiven Gültigkeit der Realität, findet bei Novalis ein doppeltes Echo. Einmal versucht er sich im kritischen Gegensatz zur Wissenschaftslehre, mit und über Schelling hinaus an den Problemen seiner Zeit. Er offenbart eine sachliche, unvoreingenommene und nüchterne Haltung, die sich aber immer nur improvisatorisch und einfallsweise geltend macht. Es werden trotzdem diese Leistungen in den Vordergrund der Betrachtung gestellt,

---

[70]) A. a. O. S. 132 Nr. 260.
[71]) A. a. O. S. 255 Nr. 649.

weil in ihnen das für das Problem des Nicht-Ich Wesentliche und Neue sich herauskristallisiert. Novalis weist die Fragwürdigkeit einer jeden „Annihilisation" auf, wie sie in der idealistischen Dialektik geübt wird. Er entdeckt hinter der Entgegensetzung leerer Begriffe die reale Entgegensetzung und in und hinter dieser die reale Einheit. Diese umschließt Subjekt und Objekt, sie verleiht dem Gegenstand die Übergegenständlichkeit der Seinsweise und zugleich die Gebundenheit in der Eigenständigkeit. Auf die Bedingungen aller Bindung als die Bedingungen des Seinszusammenhanges richtet sich die philosophische Aufmerksamkeit. Ihrer ist die Aporie, gerade das zu erstreben, dessen Charakter Unbegreiflichkeit ist. Dennoch deutet sich in den verschiedensten Disziplinen in ihrer neuesten Gestalt eine Wandlung an, die nicht nur die Peripherie, sondern auch den Kern und somit gerade das allen gemeinsame Dunkel betrifft. Von ihnen und ihren jeweiligen Teilansichten mag Licht auch auf das Unbekannte fallen, in dem sie sich letztlich alle zusammenfinden. Bewahrheitet sich dieses, so erhebt sich die Hoffnung, die Metaphysik, der es „wie vielen reichhaltigen, vernachlässigten Kindern gegangen"[72]), aufs Neue ihrer eigentlichen und vornehmsten Bestimmung entgegenzuführen, die im Vordergründigen das Hintergründige, im Besonderen das Allgemeine, im Vielen das Eine zum Problem erhebt und so der romantischen Forderung genügt, „bald werde nur eine Wissenschaft und ein Geist, wie ein Prophet und ein Gott sein"[73]).

10. Zum Problem des idealen Seins.

Es soll nicht unbeachtet bleiben, daß Novalis nicht nur das Problem der objektiven Gültigkeit des realen, sondern auch des idealen Seins andeutend gezeichnet hat. Wird im Zeitalter des transzendentalen Idealismus die Welt zum bloßen Schein herabgewürdigt, so werden die idealen Bereiche von der Erkenntnis zwar nicht ihres An-sich beraubt — wohl aber haben sie ihr An-sich-sein einzig als transzendentale Funktionen des Subjekts. Novalis empfindet dunkel die Gewaltsamkeit der Zueignung. Er erkennt: „Alles aus nichts erschaffene Reale, wie z. B. die Zahlen und die abstrakten Ausdrücke — hat eine wunderbare Verwandtschaft mit Dingen einer anderen Welt, mit unendlichen Reihen sonderbarer Kombinationen und Verhältnisse, gleichsam mit einer mathematischen und abstrakten Welt an sich, mit einer poetischen, mathematischen und abstrakten Welt"[74]). Diese „mathematische und abstrakte Welt an sich" stellt in Entsprechung und Nachfolge des platonischen Denkens die Voraussetzung der Erscheinungswelt dar. Der Wirklichkeit der Erfahrung als einer werdenden und vergehenden steht das Reich der Wesenheiten als seiendes und unvergängliches entgegen, geht ihr voraus. Denn „aller wirklicher Anfang ist ein zweiter Moment. Alles,

[72]) A. a. O. S. 133 Nr. 261.
[73]) A. a. O. S. 133 Nr. 260.
[74]) A. a. O. S. 95 Nr. 124.

was da ist, erscheint, ist und erscheint nur unter einer Voraussetzung, sein individueller Grund, sein absolutes Selbst geht ihm voraus, muß wenigstens vor ihm gedacht werden“[75]). Die Voraussetzung eines „absoluten Selbst“ bezieht die Welt des Sichtbaren auf Unsichtbares und genügt so dem spekulativen Bedürfnis. Novalis stellt mit Befriedigung fest: „Die Natur fängt, um mich so auszudrücken, mit dem Abstrakten an. Der Grund der Natur ist, wie Mathematik, durchaus notwendige Hypothese. Die Natur geht auch a priori ad posterius — wenigstens für uns“[76]).

Novalis bezieht in seiner Betrachtung des idealen Seins gleichsam eine schwebende Mitte zwischen der Platonischen Anschauung eines selbständigen wesenhaften Reiches und der Subjektivierung des transzendentalen Idealismus. Die Zahlen sind „das aus nichts erschaffene Reale“, haben aber eine wunderbare Verwandtschaft mit einer abstrakten Welt an sich. Dem wirklichen Anfang geht sein „absolutes Selbst“ voraus, aber diese Behauptung wird sogleich wieder eingeschränkt durch den Zusatz, es „muß wenigstens vor ihm gedacht werden.“ Die Natur schließlich beginnt mit dem Abstrakten, aber der Grund der Natur ist „notwendige Hypothese“, mithin auch in Kantischer Formulierung: Der Grund der Natur sind jene Gesetze, die der Verstand der Natur vorschreibt.

Das Plato und Kant Gemeinsame ihrer philosophischen Weltansicht ist der Vorrang des idealen Seins vor dem realen, der Weg des natürlichen Werdens und Geschehens vom wesenhaften oder transzendentalen A priori zum posterius der Erscheinung. Der Idealismus Fichtes bestreitet in gesteigertem Maße nicht nur dem realen, sondern auch dem idealen Sein jede eigenständige Gültigkeit. Die Bedingung möglichen idealen Seins liegt allein in den idealen Funktionen des Subjekts. Die scheinbare Realität des Gegenstandes ist in Wahrheit Vorstellung des Subjekts. Der Verstand schreibt der Natur nicht nur die Gesetze vor, er erzeugt die Natur selbst kraft der Tathandlung des Denkens. „Durch das Denken wird dem Philosophen das in ihm gedachte Handeln objektiv, d. h. ihm vorschwebend als etwas, inwiefern er es denkt, die Freiheit (die Unbestimmtheit) seines Denkens Hemmendes. Das ist die wahre und ursprüngliche Bedeutung der Objektivität“[77]).

11. Das Nicht-Ich im magischen Idealismus.

a) Die Ehe von Natur und Geist.

Wenn Novalis in seinen problematischen Erörterungen die Eigenständigkeit beider Seinsweisen abtastet, so vollzieht er in der systematischen Deutung des magischen Idealismus das Gegenteil: er vereinigt alle mögliche Idealität und Realität in der Innerlichkeit des subjektiven

[75]) A. a. O. S. 182 Nr. 420.
[76]) A. a. O. S. 195 Nr. 478.
[77]) Fichte, 2. Einl. i. d. Wiss.-Lehre S. 77.

Weltalls mit einer Kühnheit, die an Originalität der Folgerung Fichte überbietet. Allein es wäre ungerecht, am magischen Idealismus nur die in Geheimnisstand erhobene Mitte des Ich zu betonen. Der magische Idealist dekomponiert ja nur scheinbar, er leistet in Wahrheit eine Variationsoperation[78]). Der Geist überlistet die Natur kraft seiner Freiheit. „Indem wir einsehen, wie die Natur verfährt, indem wir die Gesetze dieser Phänomene erfahren, lernen wir wie die Natur verfahren und uns dieser Gesetze zu unseren Privatzwecken zu bedienen"[79]). Von hier aus fällt auf den magischen Idealismus ein neues Licht: „Die höhere Philosophie behandelt die Ehe von Natur und Geist"[80]) gewinnt aus diesem Gesichtsfeld eine neue wesentliche Bedeutsamkeit. Magie, die „Ehe von Natur und Geist" stellt hier nicht die schrankenlose Macht der Geist-Substanz dar, welche die Natur zum bloßen farbigen Spiegelbilde herabwürdigt — Magie erscheint in dieser Auslegung als etwas ganz anderes. Der Geist, der der Natur ihre Gesetze ablauscht, entdeckt im Maße seines Wissens um sie auch die Freiheit gegen die entdeckten Gesetze. Er lernt, das fremde Verfahren nach eigenem Gutdünken zu lenken, zu meistern. Die höchste Stufe dieser Kunst ist die vollständige Erkenntnis der Erfahrungscausalität und die praktische Anwendung dieser Erkenntnis als vollständige Veränderung der Erfahrungscausalität in eine Ordnung, wie sie die Bestimmung des Geistes kraft Causalität durch Freiheit dem Anpassungsvermögen der Wirklichkeit auferlegt[81]). Magie wäre somit auch das Widerspiel zwischen der vom Geist erschauten Möglichkeit und der vorgefundenen Wirklichkeit, aus dem

[78]) Vgl. Kap. VI, 5.
[79]) Fragm. ed. Kamn. S. 205 Nr. 512.
[80]) A. a. O. S. 194 Nr. 471.
[81]) Einen ähnlichen, auf gegenseitige Entsprechung angelegten Aspekt arbeitet Paul Hensel am magischen Idealismus heraus. Er begreift ihn als „die Aufzeigung der Synthese, welche der menschliche Geist macht und machen muß, um Einheit in die Mannigfaltigkeit zu bringen, um dasjenige zu leisten, was wir als objektive Ordnung um uns sehen, um sich in das All der Dinge so hineinzudenken, so hineinzuarbeiten, daß er selbsttätig dasjenige in sich vollzieht, was in die Natur von den Dingen und durch den Schöpfer der Dinge hineingelegt worden ist. Über diese kritische Darstellung hinaus ist der Gedanke selbstverständlich, daß diese Schöpfung, die wir auf diese Weise vor uns sehen, kein bloß subjektives Figment ist, sondern daß, wenn wir so ordnend, sichtend verfahren, wir nichts anderes tun als die objektiven Verhältnisse, die an sich in der Natur bestehen, uns zum Bewußtsein bringen, daß wir hier nicht als Gesetzgeber auftreten, sondern daß wir gewissermaßen uns nur die Gesetze, die von der Natur selber anerkannt sind und sich in der Natur verwirklichen, uns bewußt machen, und daß auf diese Weise ein Parallelismus zwischen innerer und äußerer Gesetzlichkeit erreicht werden kann." (Paul Hensel, N.' magischer Idealismus, Tübingen 1930.) So wie Hensel es ausspricht, klingt es allerdings zu passiv. Der magische Idealist bleibt auf dieser Stufe nicht stehen. Jedoch ist die Ausrichtung nach der Natur, nach der objektiven Wirklichkeit, richtig gesehen.

dann die fortschreitende Verwirklichung der Möglichkeit, die Selbstverwirklichung der Freiheit, hervorgeht. Die magische Aufgabe des Geistes ist somit eine zwiefache: Die Bedingungen der Möglichkeit nicht nur in der eigenen Region vorzuzeichnen, sondern sie auch in der fremden Wirklichkeit wieder zu entdecken und aus der Umklammerung der Wirklichkeit zu befreien, sie mit dem Bilde der inneren Möglichkeit zu verschmelzen und diese Vorstellung aufs Neue nun ohne jedes Widerstreben des Wirklichen zu realisieren.

In der Magie überspinnt der Geist gleichsam die Wirklichkeit mit Möglichkeit. Er hält dem Universum ein kühnes, in seinen Linien willkürlich verwandeltes Spiegelbild entgegen, dessen Ordnung der chaotischen Grundgestalt sowohl auf- als eingeprägt werden soll. Schein und Sein verhalten sich zueinander in einer beziehungsreichen Entsprechung, in der jedoch der Schein dem Sein immer um jenen pädagogischen Schritt voraus ist, der die Vorherrschaft der geistigen Möglichkeit bewahrt. So wiederholt sich dem Geiste in höherer Entsprechung: „die Erzeugungsgeschichte der Natur, und jeder feste Punkt, der sich in der unendlichen Flüssigkeit ansetzt, wird ihm ein neues Band des Du und Ich. Die sorgfältige Beschreibung dieser inneren Weltgeschichte ist die wahre Theorie der Natur; durch den Zusammenhang seiner Gedankenwelt in sich und ihre Harmonie mit dem Universum, bildet sich von selbst ein Gedankensystem zur getreuen Abbildung und Formel des Universums“[82]). Der echte Magier ist deshalb der, der die Anwendung der Formel beherrscht, „die Natur zu beleben und willkürlich, wie seinen Leib, zu behandeln“[83]) weiß. Der echte Magier ist eine Verbindung von Fichte und Hemsterhuis. Das Organ der magischen Bildung, Belebung, Wirksamkeit ist der Geist. Aber Geist hat immer zugleich Leib, Ich ist immer zugleich Nicht-Ich. Dem Magier ist schon der eigene Leib fremde Außenwelt, die mit der übrigen Außenwelt in der engsten Verbindung steht, so daß sich dem Geist ein einziges unbeschränktes Feld der Wirksamkeit eröffnet, deren Bedingungen und Möglichkeiten das Experiment an der Außenwelt des Leibes zugleich für die fernere und fernste Außenwelt klarstellt.

b) Die Negation der Heterogeneisierung.

Damit aber nähert sich die magische Tätigkeit der Veränderung, die die Unfreiheit des Seins in der Freiheit des Scheins aufhebt, schon bedenklich dem Versuch einer wirklichen magischen Verwandlung, der Annahme einer einzigen Realkategorie. Diese Realkategorie ist das Ich in seiner Eigenschaft als personaler Geist. Es ist nach Fichteschem Muster Inbegriff und Quell aller Realität. Die Welt beruht auf der „Negation der Heterogeneisierung“[84]). Sie vollzieht sich in der An-

[82]) Minor 4. Bd. Lehrlinge zu Sais S. 33.
[83]) Fragm. ed. Kamn. S. 262 Nr. 669.
[84]) A. a. O. S. 287 Nr. 793.

schauung. „Anschauen ist ein elastischer Genuß. Das Bedürfnis eines Gegenstandes ist schon Resultat einer Berührung in distans“[85]). Eine jede Entgegensetzung entzieht dem Setzenden Realität. Denn laut der Wissenschaftslehre „ist das Ich im Ich nicht gesetzt, insofern, d. i. nach denjenigen Teilen der Realität, mit welchen das Nicht-Ich gesetzt ist. Ein Teil der Realität, d. i. derjenige, der dem Nicht-Ich beigelegt wird, ist im Ich aufgehoben“[86]). Daraus zieht Novalis für das Ich die magische Folgerung: „Je positiver wir werden, desto negativer wird die Welt um uns her, bis am Ende keine Negation mehr sein wird, sondern wir alles in allem sind“[87]). Es stellten sich im vorhergehenden Kapitel des Ich Positivierung und Negativierung des Ich als Vereigentümlichung und Selbstfremdmachung dar[88]). In der Vereigentümlichung wird die Welt Ich, in der Selbstfremdmachung wird das Ich Welt. Von Novalis stammt der Ausspruch: „Die Welt ist ein Universaltropus des Geistes, ein symbolisches Bild desselben“[89]). Auch fragt er: „Was ist die Natur? Ein enzyklopädischer systematischer Index oder Plan unseres Geistes. Warum wollen wir uns mit dem bloßen Verzeichnis unserer Schätze begnügen? Laßt sie uns selbst besehen und sie mannigfaltig bearbeiten und benutzen“[90]). Doch nicht nur die sichtbare Welt tritt dem Geist als entfremdetes Selbst entgegen, auch „Schicksal und Gemüt“, so erkennt Heinrich von Osterdingen, „sind Namen eines Begriffs“[91]). Alles, was über den Geist hereinströmt, strömt in Wahrheit aus ihm heraus. Es ist der Samen der Wissenschaftslehre, der auf romantischem Boden üppig emporkeimt, liefert diese doch die formalen Bedingungen aller bunten poetischen Dogmen, die sich auf den „allmächtigen Punkt“[92]) berufen. So schreibt der junge Schleiermacher: „mir ist der Geist das erste und das einzige: denn, was ich als Welt erkenne, ist sein schönstes Werk, sein selbstgeschaffener Spiegel“[93]). Schelling verleiht der Poesie System: „Im geistigen Wesen ist ein ursprünglicher Streit entgegengesetzter Tätigkeiten, aus diesem Streit erst geht — (eine Schöpfung aus Nichts) — hervor eine wirkliche Welt. Mit dem unendlichen Geist erst ist auch eine Welt (der Spiegel seiner Unendlichkeit) da, und die ganze Wirklichkeit ist doch nichts anderes als jener ursprüngliche Streit in unendlichen Produktionen und Reproduktionen“[94]).

---

[85]) Fragm. ed. Kamn. S. 287 Nr. 793.
[86]) Grundl. d. ges. Wiss.-Lehre I. Teil § 3 S. 30.
[87]) Fragm. ed. Kamn. S. 193 Nr. 466.
[88]) Vgl. Kap. V 13b, c.
[89]) Fragm. ed. Kamn. S. 183 Nr. 423.
[90]) A. a. O. S. 193 Nr. 466.
[91]) H. v. Ofterdingen 2. Teil S. 228 (Minor 4. Bd.).
[92]) Fragm. ed. Kamn. S. 426 Nr. 1277.
[93]) Monologen S. 15.
[94]) Ideen zu einer Philosophie d. Natur, 2. Bd. S. 222.

c) Die magische Zeugung Jakob Böhmes.

Vielleicht ebenso stark wie die Wissenschaftslehre wirkt auf diese Schöpfung des magischen Idealismus die Mystik Jakob Böhmes, mit der sich neben Novalis auch Schelling und Franz von Baader berührt haben. Jakob Böhme spricht in seinem „Mysterium pansophicum" von der Sucht, die da ist im Nichts und einzig aus sich selber in magischem Vermögen das Etwas schafft. „Die Sucht selber ist das Geben dessen, das doch auch nichts ist als bloß eine begehrende Sucht. Und das ist der ewige Verstand der Magiae, welche in sich machet, da nichts ist. Sie machet aus Nichts Etwas und das nur in sich selber"[95]). Denn: „das Begehren hat nichts als sich selber und zeugt magisch sein Begehren zu einer Substanz"[96]). Also „ist das Geistleben eine ganze Fülle des Naturlebens"[97]) und „die sichtbaren empfindlichen Dinge sind ein Wesen des Unsichtbaren; von dem Unsichtlichen, Unbegreiflichen ist kommen das Sichtbare, Begreifliche"[98]). Auch spricht Böhme in einer Symbolsprache, die fast der des Magischen Idealismus gleichsieht, von dem „Leben der Kreaturen" als dem „Gleichnis der unsichtbaren geistlichen Welt, welche in der sichtbaren Welt verborgen ist wie die Seele im Leibe"[99]).

An die Sucht, die aus sich selbst im Nichts das Etwas zeugt, gemahnt die Formulierung des Novalis: „Die allgemeinen Naturgesetze sind aus dem Experimentieren mit Nichts entstanden"[100]), nur daß bei Novalis das „Experimentieren mit Nichts" keiner göttlichen Sucht, sondern dem Subjekt der Wissenschaftslehre zugeschrieben wird. Magisch aber ist bei Böhme wie bei Novalis die Zeugung des Etwas aus dem Nichts, des Körpers aus dem Geist, des Sichtbaren aus dem Unsichtbaren. Und wenn Böhme von dem Begehren des Geistlebens spricht, das da magisch die ganze Fülle des Naturlebens zeugt, so erklärt auch Novalis: „Durch Ausartung ist die Natur entstanden. Der Geisterwelt gehört das erste Kapitel in der Physik"[101]).

12. Die Selbstverwirklichung der Freiheit.

a) These — Antithese — Synthese.

Die Natur ist eine Erscheinungsform des geistigen Seins, die als solche keinen Anspruch auf Dauer erhebt. Sie ist die sichtbare Fülle des Unsichtbaren, die aber „nicht stillstehend" erklärt werden kann, denn: „einst soll keine Natur mehr sein. In eine Geisterwelt soll sie

---

[95]) Myst. p., 1. Text S. 413 (Ges. W. Bd. 6 ed. Schiebler).
[96]) A. a. O. 3. Text S. 414.
[97]) A. a. O. 5. Text S. 416.
[98]) De mysterio magno, Vorrede S. 3 (Ges. W. Bd. 5).
[99]) De mysterio magno, Vorrede S. 3 (Ges. W. Bd. 5).
[100]) Fragm. ed. Kamn. S. 252 Nr. 642.
[101]) A. a. O. S. 312 Nr. 891.

allmählich übergehen“[102]). Die Natur ist jenes Zwischenreich, das sich die magische Freiheit auf halbem Wege errichtet. Der Geist soll aus der erscheinenden Vielfalt, in die er sich verströmte, zurückfließen in die Einheit seines Wesens, „um nun mit jedem Schritte die ewige Allwirklichkeit einer hohen sittlichen Weltordnung immer heller hervortreten zu sehen“[103]).

b) Fichtes Zielstrebigkeit des Geschichtsprozesses.

Dies alles deutet schon unfehlbar auf die Hegelsche Geschichtsphilosophie hin. Es lassen sich bei Novalis zwei verschiedene Wege der Selbstverwirklichung der Freiheit verfolgen: die eine, die der Systemlinie Fichtes folgt, die andere, die die Folgerungen des magischen Idealismus anstrebt. Bei Fichte ist Freiheit gleichbedeutend mit Vernunft, also einem sehr bestimmten und begrenzten Ausschnitt des Geistes. Aufgabe des Geistes ist es, mit Freiheit diese eine Bestimmung seiner selbst zu erkennen und zu verwirklichen, sich also im Grunde mit Freiheit der Freiheit zu entledigen[104]). Auch dieses sind Vorstufen zu Hegel. Ihr Dogma verkündet einer der Lehrlinge zu Sais: „Der Sinn der Welt ist die Vernunft; um derentwillen ist sie da und wenn sie erst der Kampfplatz einer kindlichen, aufblühenden Vernunft ist, so wird sie einst zum göttlichen Bilde ihrer Tätigkeit, zum Schauplatz einer wahren Kirche werden. Wer also zur Kenntnis der Natur gelangen will, übe seinen sittlichen Sinn, handle und bilde dem edlen Kern seines Inneren gemäß, und wie von selbst wird die Natur sich vor ihm öffnen. Sittliches Handeln ist jener große und einzige Versuch, in welchem alle Rätsel der mannigfaltigsten Erscheinungen sich lösen. Wer ihn versteht und in strengen Gedankenfolgen ihn zu zerlegen weiß, ist ewiger Meister der Natur“[105]).

Die Welt, die zum göttlichen Bilde der Vernunfttätigkeit werden soll, vermag nicht durch das Individuum als solches verwandelt zu werden. Die Vernunft ist überindividuell, nur der vermöchte ganz „Meister der Natur“ zu sein, der ganz Vernunft wäre. Allein das Individuum hat nur unvollkommenen Anteil an der Vernunft, die sich der Glieder bedient, um als Ganzes zu wirken. Die Freiheit des Individuums besteht darin, diesen Anteil zu erkennen. Ist ihm aber die Freiheit der Erkenntnis zuteil geworden, so ist es auch im Besitze der Erkenntnis der Freiheit. Die Freiheit der Erkenntnis: das ist die Einsicht in die notwendige Aufgabe, vor die die ewige Vernunft die vergängliche Individualität stellt. Die Erkenntnis der Freiheit, das ist die Bereitschaft, sich in den Dienst der notwendigen Aufgabe zu stellen, den „edlen Kern seines Innern“ zu bilden und so mit Freiheit die Notwendigkeit dieser Freiheit zu verwirklichen.

---

[102]) Fragm. ed. Kamn. S. 312 Nr. 891.
[103]) Lehrlinge zu Sais S. 18 Bd. 4 ed. Minor.
[104]) Vgl. 2. Einl. i. d. Wiss.-Lehre S. 100.
[105]) Lehrlinge zu Sais S. 18 (4. Bd.) ed. Minor.

c) Das magische Ziel.

Eine ganz andere Selbstverwirklichung der Freiheit erstrebt der magische Idealist. Schon die systematischen Voraussetzungen beleuchten die Verschiedenheit der Folgerungen. Novalis spricht einmal von Schlegel und Fichte als vom „Vieldenker" und „Eindenker"[106]). Auch Novalis selbst ist im Gegensatz zum Eindenker Fichte Vieldenker. Eben dieser Gegensatz kennzeichnet auch das Systemdenken beider und innerhalb dieses Systemdenkens ihre Darstellung der Selbstverwirklichung der Freiheit. Der Eindenker lenkt die Freiheit notwendig auf Bestimmung. Sie ist die Bedingung möglicher Bestimmung, diese Bestimmung aber ist in Herkunft und Zukunft die gleiche Einheit, von der die Vielheit ausgeschlossen ist.

Eine Selbstverwirklichung der Freiheit als Freiheit wird somit vom Eindenker weder erstrebt noch erreicht. Freiheit als Ziel des Geistes verstanden, wäre der beharrliche Zustand eines in sich ruhenden, der Vielzahl der Bestimmungen übergeordneten, alle ihre Möglichkeiten befassenden Gleichgewichts. Doch ist es bezeichnend für diesen Zustand, daß der Geist unbeschadet seines Gleichgewichts fähig ist, innerhalb dieser seiner absoluten Freiheit einer teilbaren Freiheit eine teilbare Nicht-Freiheit entgegenzusetzen. Er vermag also die Freiheit über dem Ganzen im Einzelnen in beliebige Bestimmung zu verwandeln, ohne daß diese Bestimmung Anspruch auf Einzigkeit und Notwendigkeit, mithin auf eine Vernichtung des übergeordneten Zustandes der Schwebe machen könnte. Einen solchen Zustand erstrebt der magische Idealist. Er ist Vieldenker, dem die Freiheit die zu nichts verpflichtende Einheit der Vielheit, jener „geheimnisvolle Zug nach allen Seiten in unserem Innern" ist, der „aus einem unendlich tiefen Mittelpunkt sich rings verbreitend" im bestimmten Gepräge der Wirklichkeit die unbestimmte Möglichkeit erschaut. „Alle Bildung", sagt Silvester zu Heinrich von Ofterdingen, „führt zu dem, was man nicht anders wie Freiheit nennen kann, ohnerachtet damit nicht ein bloßer Begriff, sondern der schaffende Grund alles Daseins bezeichnet werden soll. Diese Freiheit ist Meisterschaft. Der Meister übt freie Gewalt nach Absicht und in bestimmter und überdachter Folge aus. Die Gegenstände seiner Kunst sind sein und stehen in seinem Belieben, und er wird von ihnen nicht gefesselt oder gehemmt. Und gerade diese allumfassende Freiheit, Meisterschaft oder Herrschaft ist das Wesen, der Trieb des Gewissens. In ihm offenbart sich die heilige Eigentümlichkeit, das unmittelbare Schaffen der Persönlichkeit, und jede Handlung des Meisters ist zugleich Kundwerdung der hohen, einfachen unentwickelten Welt — Gottes Wort"[107]).

Die Freiheit der Wissenschaftslehre ist gleichwohl die Bedingung der Möglichkeit der magischen Freiheit. Die magische Freiheit ist durch

---

[106]) Fragm. ed. Kamn. S. 677 Nr. 2097.
[107]) H. v. Ofterd. S. 232 (4. Bd. 2. Teil) ed. Minor.

„Ausartung" entstanden, aber gerade in dieser Ausartung zieht sie erst die letzten Folgerungen für die Freiheit der Wissenschaftslehre mit. Im Geheimen hat sich wohl Novalis, der artistisch Fichtisierende und fichtisierende Artist, zuweilen als ein „durch Ausartung" entstandener Gipfel gefühlt, dessen Bedingung, die Wissenschaftslehre, wiederum eine „Apotheose der kantischen Philosophie"[108]) ist. Novalis hält sich vor Augen: „es wäre wohl möglich, daß Fichte Erfinder einer ganz neuen Art zu denken wäre, für die die Sprache noch keinen Namen hat. Der Erfinder ist vielleicht nicht der fertigste und sinnreichste Künstler auf seinem Instrument, ob ich gleich nicht sage, daß es so sei. Es ist aber wahrscheinlich, daß es Menschen gibt und geben wird, die weit besser fichtisieren werden als Fichte"[109]).

d) Die „elektive Freiheit".

Novalis erkennt den springenden Punkt des fichtischen Systems, von dem aus sich mit Leichtigkeit die transzendentale Notwendigkeit in magische Freiheit verwandeln läßt[110]). Ist bei Fichte Vernunft der Zweck und Freiheit das Mittel zum Zweck, so findet sich bei Novalis das umgekehrte Verhältnis. Freiheit ist der Zweck und Vernunft ein Mittel zum Zweck, wohl gemerkt, nicht das, sondern ein Mittel zum Zweck. Denn gleichberechtigt stehen der Vernunft noch unendliche andere Vermögen des personalen Geistes zur Seite, deren Vielheit sich in seiner Einheit zusammenfindet. „Wir stehen in Verhältnissen mit allen Teilen des Universums. Es hängt nur von der Richtung und Dauer unserer Aufmerksamkeit ab, welches Verhältnis wir vorzüglich ausbilden wollen, welches für uns vorzüglich wichtig und wirksam werden soll"[111]). Die magische Freiheit ist das harmonische Spiel der inneren Kräfte in jenem Gleichgewicht, das die Vorherrschaft einer Kraft und damit die Notwendigkeit ausschließt. Freiheit ist der Raum, den der Weg nach innen eröffnet, der die ursprüngliche Einheit des Geistes angesichts der Vielheit seiner Fähigkeiten darstellt. Diese der Mitte entbehrende Mitte bezeichnet das Gleichnis des Novalis: „Sollte es nicht in der Philosophie einen Himmel, das ist einen unendlichen Inbegriff von Systempotenzen geben? Unter beständiger Voraussetzung eines unendlichen Zentralkörpers, welches kein anderer als der Himmel selbst ist, in dem wir leben, weben und sind"[112]). Der magische Idealist strebt, die freie Bewegung des inneren Kräftespiels hinauszuprojizieren

[108]) Fragm. ed. Kamn. S. 106 Nr. 147.
[109]) A. a. O. S. 107 Nr. 150.
[110]) Fichte läßt weder im personalen noch im objektiven Weltgeschehen eine Freiheit zu, die die Notwendigkeiten der Vernunft beschränkte, sich mithin der Selbstverwirklichung der Notwendigkeit entgegensetzte.
[111]) Fragm. ed. Kamn. S. 660 Nr. 2041.
[112]) A. a. O. S. 88 Nr. 105.

in die Erscheinungswelt, diese — und die Bedingung ihrer Möglichkeit: die magische Bewegung — in steigendem Maße zu differenzieren und lebendig zu erhalten und mit der Steigerung allseitiger Beziehung die Freiheit selbst ansteigend zu verwirklichen. Diese Freiheit kennt kein Ziel als sich selbst. Sie ist „ein synthetisches Wollen. Limitation im synthetischen Wollen, Begrenzung, Umgrenzung“[113]). Novalis beschreibt sie als „elektive Freiheit“: „die elektive Freiheit ist poetisch, daher die Moral von Grund aus Poesie ist“[114]). Die poetische Freiheit und die Bedingung ihrer Möglichkeit, die poetische Moral, werden bezeichnet durch das „Ideal der Alles-Wollung“[115]). Dieses Ideal ersteht im Gemüt kraft jenes geheimnisvollen Zuges, der nach allen Seiten geht. Er löst die Fesseln, mit denen das Denken das Sein umklammert. Denn: „Wenn der Philosoph nur alles ordnet, alles stellt, so löst der Dichter alle Bande auf“[116]). Daß aber ein solches romantisch-antifichtisches Bestreben auch philosophisch fruchtbar ist, da mit der Auflösung der gestellten Ordnung die künstliche Einstimmigkeit ihre natürliche Vielstimmigkeit wiederempfängt, beweisen die Worte Klingsors zu Heinrich von Ofterdingen: „Ein anderes ist es mit der Natur für unseren Genuß und unser Gemüt, ein anderes mit der Natur für unseren Verstand, für das leitende Vermögen unserer Weltkräfte. Man muß sich wohl hüten, nicht eins über das andere zu vergessen. Es gibt viele, die nur die eine Seite kennen und die andere geringschätzen. Aber beide kann man vereinigen und man wird sich wohl dabei befinden“[117]). Unschwer wird man in dieser Weltansicht Klingsors, zu der Novalis sich bekennt, auch die Goethesche Naturauffassung wiederfinden, die jeder besonderen Erscheinung auch mit dem besonderen Sinn zu entsprechen sich bemüht.

Eine solche geschmeidige Entsprechung des Innen angesichts der vielfältigen Erscheinungsformen des Außen antwortet einmal mit der Erkenntnis: „Unsere Welt ist das, was sie ist, als Glied des Universalsystems. Ihre Veränderungen werden mit durch die Veränderungen des großen Systems bestimmt“[118]). Aber die Erkenntnis gibt nicht den Ausschlag. Sie bindet, das fühlende Erleben löst die Bindung. Unter seinem Einfluß „hat die Natur Witz, Humor, Phantasie“[119]), ja, „die musikalischen Verhältnisse scheinen recht eigentlich die Grundverhältnisse der Natur zu sein“[120]). Die Vielfalt möglicher Verhältnisse untersteht keinerlei Rangordnung. Alle sind einander ebenbürtig, halten einander in der Schwebe, wahren mit der Vielseitigkeit der Gestalt auch die seiende

---

[113]) A. a. O. S. 705 Nr. 2264.
[114]) A. a. O. S. 705 Nr. 2264.
[115]) A. a. O. S. 705 Nr. 2264.
[116]) A. a. O. S. 596 Nr. 1875.
[117]) H. v. Ofterd. S. 166 (4. Bd. ed. Minor 7. Kap.).
[118]) Fragm. ed. Kamn. S. 184 Nr. 430.
[119]) A. a. O. S. 208 Nr. 528.
[120]) A. a. O. S. 198 Nr. 497.

Vielseitigkeit, durchdringen die Wirklichkeit mit der Erkenntnis und füllen darüber hinaus diese fertige Wirklichkeit mit neu entdeckten Möglichkeiten. Damit aber werden die Erkenntnisbeziehungen zu bloßen Vorstufen neuer tätiger Beziehungen, des Subjekts zum Gegenstande. Der subjektiven Kraft muß die objektive Fähigkeit gehorchen, wenn eine neue um die Möglichkeit gesteigerte Wirklichkeit, wenn eine Selbstverwirklichung der Freiheit daraus hervorgehen soll.

Mit der elektiven Freiheit aber, die dem Seienden seine Vielstimmigkeit wieder zustellt, tritt noch ein anderer Gegensatz zur Freiheit der Wissenschaftslehre in Erscheinung. Indem die magische Freiheit keine andere Mitte als sich selbst kennt und indem diese Mitte wieder nach allen Seiten auseinanderstrebt, als „schaffender Grund alles Daseins" nur den Raum abgibt, die Befähigung der Sphäre, fällt jede Bindung an eine höhere Notwendigkeit fort und „die heilige Eigentümlichkeit, das unmittelbare Schaffen der Persönlichkeit" nimmt wieder jenen Platz ein, den die allgemeine Vernunft ihm gewaltsam strittig gemacht. Der Verstand schreibt der Natur die Gesetze vor, sagte Kant und auch Fichte. Der magische Idealist weiß von keinem Gesetz, das noch als Gesetztes das Setzende an diese Satzung binden, es somit notwendig beschränken würde. Er fragt sich: „Sollten die unabänderlichen Gesetze der Natur nicht Täuschung, nicht höchst unnatürlich sein? Alles geht nach Gesetzen, und nichts geht nach Gesetzen"[121]). Gesetz ist Schema, ist „ein einfaches, leicht zu übersehendes Verhältnis". Es vereinfacht und vereinheitlicht das vielfache Verhältnis des Subjekts zur Erscheinungswelt. Es tötet die Lebendigkeit und mit ihr die Freiheit. „Aus Bequemlichkeit suchen wir nach Gesetzen"[122]). Der magische Idealist verschmäht die einfache Handhabe des Gesetzes. Er „tut nach seiner eigenen Art Wunder", und „je größer der Magus, desto willkürlicher sein Verfahren, sein Spruch, seine Mittel"[123]). Auch die Wissenschaft bedarf der magischen Willkür, um das Ungesetzliche als das Übergesetzliche in ihr Blickfeld zu rücken. Ja, wenn unter Wissenschaft das objektive Vermögen des Subjekts begriffen wird und dieses objektive Vermögen als Verwirklichung der Freiheit sich darstellt, so ist die Wissenschaft die Erforschung des Weges, den diese Freiheit einschlagen muß, gleichsam in ihren kühnsten Folgerungen der Wegweiser einer planmäßigen Planlosigkeit. Die Physik ist sodann „nichts als die Lehre von der Phantasie"[124]). Oder in einer ähnlichen Wendung Friedrich Schlegels: „Willst du ins Innere der Physik dringen, so laß dich einweihen in die Mysterien der Poesie"[125]). Eine solche Freiheit ist nicht weniger gewagt und gewaltsam als ihr Gegenteil: die ausschließliche Bestimmung. Der Reichtum, den die

---

[121]) A. a. O. S. 312 Nr. 891.
[122]) A. a. O. S. 312 Nr. 891.
[123]) A. a. O. S. 359 Nr. 1038.
[124]) A. a. O. S. 307 Nr. 885.
[125]) Fragm. S. 243 Nr. 677.

Vorwegnahme der Spekulation der Erfahrung erschließen mag, die Problemstrukturen, die sich am Versuch mit dem Ungesetzlichen aufweisen lassen könnten, werden hinfällig durch das mangelnde Korrektiv jedweder Erfahrung und jedes Gesetzes. So erweist sich die scheinbar größtmögliche Vielseitigkeit in Wahrheit als gröbliche Einseitigkeit. Wie denn sowohl der transzendentale als der magische Idealismus im wesentlichen auf den gleichen Bedingungen beruhen, deren Voraus-Setzung sowohl eine Selbstverwirklichung der Notwendigkeit wie der Freiheit erst möglich macht. Beide gehen a priori ad posterius, setzen die Idealität als Bedingung der Realität. Denn, so erkennt Novalis: „Es muß und soll so sein, die Erfahrung und Natur mag sagen, was sie will. Darin liegt denn doch das Wesentliche jedes Systems, seine wirklich geltende Kraft“[126]).

e) Freiheit und Bestimmung.

Allein selbst der magische Idealist darf sich nicht damit begnügen, die gestellten Ordnungen aufzulösen und auszubreiten. Gerade für ihn, der unter Freiheit „synthetisches Wollen“ begreift, gilt es, das gelöste Chaos in eine neue Ordnung zu führen, das „Freiheit von“ in ein „Freiheit zu“ zu verwandeln, will er sich nicht jener Aufgabe entziehen, die gerade der magische Idealismus im ganzen Umfange ihrer Möglichkeit und so mit dem gewichtigsten Anspruch auf Verwirklichung der Besinnung anheimstellt. Diese Aufgabe heißt: „Wir sind auf einer Mission: zur Bildung der Erde sind wir berufen“[127]). Eine bloße Selbstverwirklichung der Freiheit vermag dieser Mission nicht vollends zu genügen, denn Bildung ist immer schon Bestimmung. Die Selbstverwirklichung der Freiheit muß also Hand in Hand gehen mit einer Selbstverwirklichung der Bestimmung, die aber im Gegensatz zu Fichtes System die Freiheit nicht ausschließt. Auch Schelling hat diese Forderung in seiner Schrift von der „Weltseele“ ausgesprochen: „Die Natur soll in ihrer blinden Gesetzmäßigkeit frei, und umgekehrt in ihrer vollen Freiheit gesetzmäßig sein, in dieser Vereinigung allein liegt der Begriff der Organisation“[128]). Es ergibt sich hier das praktische Gegenstück zu jener theoretischen Folgerung, die Novalis zieht, wenn er für die Philosophie und gegen das System — aber zugleich doch noch immer für das System — das „systemlose System“[129]) fordert. Nun fordert er für die Freiheit gegen die Bestimmung — und zugleich doch noch immer für die Bestimmung — gleichsam die unbestimmte und bestimmungslose Bestimmung. Noch diese dialektische Definition ist ein Produkt der Wissenschaftslehre. Fichte bezeichnete den Satz als allgemein wahr und allgmein gültig: „Alle Bestimmung, was es nur sei, das bestimmt werde, geschieht durch

---

[126]) Fragm. ed. Kamn. S. 359 Nr. 1038.
[127]) A. a. O. S. 214 Nr. 548.
[128]) Von der Weltseele S. 640.
[129]) Vgl. Kap. IV 3b.

Gegensatz“[130]). Somit ergibt sich das allgemeinste Paradoxon, daß die Freiheit durch Bestimmung und die Bestimmung durch Bestimmungslosigkeit bezeichnet wird, mit den Worten des Novalis als „jenes negativ zu erkennende Absolute, was nach aller Abstraktion übrig bleibt. Was nur durch Handeln erkannt werden kann und was sich durch ewigen Mangel realisiert“. In Klammern fügt Novalis ein Beispiel an: „So wird Ewigkeit durch Zeit realisiert, ohnerachtet Zeit der Ewigkeit widerspricht“[131]). Das negative Absolute der bestimmungslosen Bestimmung, was nur durch Handlung hervorgebracht und offenbart werden kann, ist die „sichtbare Moral“[132]). Moral ist bestimmungslose Bestimmung für das romantische Wertbewußtsein. Daß sie überhaupt Bestimmung ist, das ist die absolute Norm der Moral. Aber daß sie zugleich bestimmungslos ist, das bildet den Spielraum, die schöpferische Freiheit gegen das Gesetz aus.

Der Romantiker zieht keinen Trennungsstrich zwischen Theorie und Praxis. Theorie heißt ihm ideales Leben und Praxis reale Theorie. Beide sind zu vereinigen im „synthetischen Wollen“. Die Freiheit, das systemlose System soll verwirklicht werden kraft der Moralität der bestimmungslosen Bestimmung. Ebenso aber kann man auch sagen, die Moralität als unbestimmte Bestimmung soll innerhalb und mittels des systemlosen Systems der Freiheit verwirklicht werden. Freiheit und Moralität sind Ergänzungswerte, deren wechselseitige Bedingtheit nicht auflösbar ist. Die Moralität der Freiheit ist somit das Gegenstück zu jener Moral, die Schleiermacher anficht, wenn er sagt, daß „die gesamte Moralität aller Systeme eher jedes andere, nur nicht moralisch“ ist[133]). Denn die Moralität aller Systeme ist einseitig dogmatisch. Sie kann vor dem Romantiker Schleiermacher nicht bestehen, der mit Friedrich Schlegel urteilt: „Moralität ohne Sinn für Paradoxie ist gemein“[134]). Der Kernpunkt, den das Problem der neuen Moralität befaßt, hängt an der Frage des Novalis: „Läßt sich die Moralität wie der Verstand objektivieren und organisieren?“[135]). Wenn ja, so ist „das Moralgesetz das einzig wahre große Graderhöhungsgesetz des Universums, das Grundgesetz der harmonischen Entwicklung“[136]).

f) Ontologische Folgerungen.

Mit der Anerkennung dieses Grundgesetzes, das zugleich Graderhöhungsgesetz ist, berührt der magische Idealist aufs neue die ontologische Sicht. Die Vereinigung von Freiheit und Gesetzmäßigkeit findet sich in diesem Zusammenhang allenthalben in der

---

[130]) Vers. einer neuen Darst. d. Wiss.-Lehre S. 116.
[131]) Fragm. ed. Kamn. S. 49 Nr. 65.
[132]) A. a. O. S. 217 Nr. 565.
[133]) Fr. Schlegel Fragm. S. 178 Nr. 498. Vgl. S. 91 zu Anmerkung 44.
[134]) A. a. O. S. 237 Nr. 654.
[135]) Fragm. ed. Kamn. S. 217 Nr. 565.
[136]) A. a. O. S. 229 Nr. 594.

Romantik. Schelling verschmilzt die Gegensätze im synthetischen Begriff des „Bildungstriebes". „Anstatt zu sagen, daß die Natur in ihren Bildungen zugleich gesetzmäßig und frei handle, können wir sagen, in der organischen Materie wirke ein ursprünglicher Bildungstrieb, kraft dessen sie eine bestimmte Gestalt annehme, erhalte und immerfort wiederherstelle"[137]).

Anders gestaltet sich die Problemstellung, wenn die Gegensätze sich nicht in einer gemeinsamen Funktion zusammenschließen. Dann stehen sich Causalität der Erfahrung und Causalität durch Freiheit unaufhebbar gegenüber. Wie Schelling geht auch Novalis auf Organisation des Universums. Die Fülle der „Universalität", die Friedrich Schlegel als „Wechselsättigung aller Formen und aller Stoffe" preist[138]), genügt dem Bildner der Erde nicht. Er ordnet sie aufs Neue, und nun erst zeigt sich der wahre Vorzug des magischen Gesichtspunktes vor dem transzendentalen Idealismus. Die Moralisierung der Natur ist die Verwirklichung der pädagogischen Ordnung, wie sie der Geist als Hüter und Repräsentant der Freiheit angesichts der durchgehenden Unfreiheit des Causalzusammenhanges anstrebt. Freiheit und Notwendigkeit sind beides wirksame Faktoren der Seinsrealität. Freiheit ist der Festpunkt[139]) der höheren, Notwendigkeit der Festpunkt der niederen Bildung.

g) Natur und Kunst.

Aber die höhere und niedere Bildung streiten nicht gegeneinander. Sie greifen vielmehr ineinander über. „Das Wirkliche ist synthetischer Natur"[140]). Und, fährt Novalis fort, „auch so mit der Möglichkeit und Notwendigkeit"[141]). Die Objektivation der Moral wird dann möglich sein, wenn die Freiheit des Geistes „ein korrespondierendes Verhältnisglied gefunden hat"[142]). Dieses Verhältnisglied ist die niedere Notwendigkeit der Natur. Kommt die Verbindung zustande, „so erhebt man sich ipso momento über die Glieder, und beide erhalten durch diesen höheren Moment, diese höhere Einheit, eine höhere Bedeutung, in der sie einzeln subaltern sind"[143]). Die höhere Einheit, die in der Berührung und Durchdringung von Freiheit und Notwendigkeit, von Möglichkeit und Wirklichkeit entsteht, ist die Moralität als synthetische Wirklichkeit. Angewandt auf die pädagogische Vornahme einer Moralisierung der Natur, fordert diese Erkenntnis: „Die Natur wird moralisch sein, wenn sie aus echter Liebe zur Kunst sich der Kunst hingibt, tut, was die Kunst will; die Kunst, wenn sie aus echter Liebe zur Natur für die Natur lebt und

---

[137]) Von d. Weltseele S. 642.
[138]) Fragm. S. 220 Nr. 578.
[139]) Vgl. Fragm. ed. Kamn. S. 186 Nr. 440.
[140]) A. a. O. S. 143 Nr. 297.
[141]) A. a. O. S. 143 Nr. 297.
[142]) A. a. O. S. 142 Nr. 193.
[143]) A. a. O. S. 142 Nr. 193.

nach der Natur arbeitet. Beide müssen es zugleich aus eigener Wahl, um ihrer selbst willen, und aus fremder Wahl, um des andern willen tun. Sie müssen in sich selbst mit dem andern und mit sich selbst im andern zusammentreffen"[144]).

Kunst in dieser allgemeinen Bedeutung ist bei Novalis kein ästhetischer Begriff. Sie ist das Können, die τέχνη des Aristoteles, die ursprünglichste und wesenhafteste Funktion des menschlichen Geistes, deren vollkommensten Grad in eben der gleichen wesenhaften Allgemeingültigkeit die Poesie, die magische ποίησις verkörpert. Kunst ist schlechthin „Ausbildung unserer Wirksamkeit — Wollen auf eine bestimmte Art, einer Idee gemäß – Wirken und Wollen sind hier eins. Nur die öftere Übung unserer Wirksamkeit, wodurch sie bestimmter und kräftiger wird, bildet die Kunst aus"[145]). In der bestimmten Bildung der Kunst scheint die Freiheit aufgehoben. Das Wirken und Wollen auf eine Idee bezogen, scheint die Vielzahl gleichzeitiger Ideen auszuschließen. Allein Wirken und Wollen sind auch hier synthetisches Wollen, die Idee der Bildung, die der Kunst bei ihrer Wirksamkeit vorschwebt, ist eine „Vereinigungsidee, ein organischer Keim, — der sich frei zu einer unbestimmte Individuen enthaltenden, unendlich individuellen, allbildsamen Gestalt entwickelt, ausbildet — eine ideenreiche Idee"[146]) — mithin eine bestimmungslose Bestimmung.

Die erhöhte Wirksamkeit des Geistes ist nicht die einzige Bedingung möglicher Moralisierung der Natur. Soll die Natur moralisiert werden, so muß der Freiheit des Geistes außer der Notwendigkeit auch eine Freiheit der Natur entsprechen. Diese magische Forderung stimmt auf den ersten Blick verwunderlich. Die Natur ist notwendig unfrei, ist, was sie ist, „durch Verteilung in Ketten"[147]). Novalis weiß: „Keine Kraft, kein Phänomen wird sich einzelnen in der Natur erklären lassen"[148]). Wäre aber dieses Netz ein lückenloses Gespinst, die Freiheit des Geistes bliebe in ihrer Innerlichkeit gefangen und somit auch die Idee einer sichtbaren Moral. Es gilt also, jenen Punkt zu finden, an dem Natur und Kunst oder Notwendigkeit und Freiheit sich begegnen und miteinander vereinigen zu jenem „sythetischen Wollen", das die Selbstverwirklichung der Freiheit möglich macht. Bei dieser Freiheit handelt es sich keineswegs um ein der geistigen Freiheit gradhöheres Gebilde — der magische Idealist erstrebt für eine sichtbare Moral ausschließlich die Verwirklichung der geistigen Freiheit, aber diese hängt gleichsam an einer entsprechenden Wertantwort der Natur. Novalis gibt diese Antwort: „Die Natur hat Kunstinstinkt"[149]). Er meint nicht nur das instinktive Vermögen, das der Zeugung der Natur innewohnt, er meint auch und vor

---

[144]) A. a. O. S. 217 Nr. 566.
[145]) A. a. O. S. 565 Nr. 1771.
[146]) A. a. O. S. 568 Nr. 1777.
[147]) A. a. O. S. 310 Nr. 891.
[148]) A. a. O. S. 310 Nr. 891.
[149]) A. a. O. S. 565 Nr. 1773.

allem das Vermögen der Natur, mit der bewußten Wirksamkeit des Geistes kraft der Gleichgerichtetheit des Kunstinstinktes zu sympathisieren und mit ihm im Wollen eins zu werden. Die Freiheit der Natur besteht somit einzig in instinktmäßiger Geschmeidigkeit, in der leidenden Bereitschaft, sich der Kunst hinzugeben und zu tun, was die Kunst will. Dem gegenüber müht sich die Zielstrebigkeit des Geistes, über die Verwirklichung der eigenen Möglichkeit hinaus auch noch die verborgenen Möglichkeiten der Natur zu erkennen und auszuwerten, somit für die Natur zu leben und für sie zu arbeiten, den Instinkt mit dem Bewußtsein, die Zeugung mit der Bildung zu vollenden.

h) Die pädagogische Aufgabe der Natur.

Doch bleibt die Wirksamkeit der Natur, insofern sie den Geist und das gemeinsame Wollen betrifft, nicht ausschließlich auf leidende Freiheit beschränkt. Dem Bildner schenkt sich die Erde, wenn er reif ist, das Geschenk zu fassen. Das Geschenk aber verpflichtet den Beschenkten. Es setzt dem magischen Idealisten Grenzen, denn „eine allzu große Dienstfertigkeit der Organe würde dem irdischen Dasein gefährlich sein. Der Geist in seinem jetzigen Zustande würde eine zerstörende Anwendung davon machen. Eine gewisse Schwere des Organs hindert ihn an allzu willkürlicher Tätigkeit und reizt ihn zu einer regelmäßigen Mitwirkung, wie sie sich für die irdische Welt schickt“[150]). In dieser Erkenntnis liegt eine Art pädagogischer Aufgabe, die die Natur am Geiste zu vollziehen hat. Die Ansicht des magischen Idealisten, daß die Natur durch Ausartung entstanden sei, ist selbst eine Ausartung. Ja, die magische Freiheit, die nur alle Bande löst, die Willkür des Magiers, die keine Grenzen kennt und auf eine allzu große Dienstfertigkeit der Organe baut, ist dem irdischen Dasein gefährlich. Der „ausgearteten Welt“ steht ein „ausgeartetes Ich“ entgegen als Bedingung jeder möglichen Ausartung. Eine „Wiederherstellung“ harmonischer Beziehung wird notwendig[151]). Diese Wiederherstellung vermag der freie Geist allein nicht zu leisten. Sie ist Aufgabe der Wirklichkeit, Aufgabe der Natur, die mittels der Schwere der Organe den Geist zu regelmäßiger Tätigkeit bestimmt, ihn bestimmt, die Möglichkeit der Wirklichkeit, die Freiheit der Notwendigkeit anzupassen. Der Gegenstand, das Nicht-Ich, die ausgeartete Welt tritt mit dem Anspruch der Seinsrealität hervor, dem sich der Geist nicht zu entziehen vermag. Die Mission der Bildung der Erde, zu der er berufen ist, gestattet ihm nicht, das Sein in Schein zu verwandeln und sich mit diesem Spiel zu begnügen. Seine Aufgabe ist es, mit der Wirklichkeit zu rechnen und sich von ihrer Notwendigkeit zu jenen Knotenpunkten der niederen Bildung führen zu lassen, an denen die Freiheit sich verwirklichen läßt. Geist und Natur sind sich entgegengesetzt und sind doch für einander

[150]) A. a. O. S. 229 Nr. 595.
[151]) A. a. O. S. 186 Nr. 440.

geschaffen. Der organische Keim einer höheren Vollendung kann und wird sich nur dann entfalten, wenn die Ausartung eines jeden Gliedes in ihre Grenzen zurücktritt und beide sowohl um ihrer selbst wie um des anderen willen sich ihrer Aufgabe unterziehen, die sie nur miteinander, nicht gegeneinander, in Würdigung der beiderseitigen Selbstständigkeit und im Gegenhalt der Beschränkung durch dieselbe — erfüllen können. Diese Zusammenarbeit organisiert zugleich die Objektivation der Moral, des synthetischen Wollens und Wirkens und somit ist die Bedingung dieser Organisation das Moralgesetz, das Graderhöhungs- und Grundgesetz der harmonischen Entwicklung des Universums.

13. Zusammenfassende Kritik.

Zweifellos stellt der magische Idealismus philosophisch eine „Ausartung" dar. Allein, er ist eine geniale Ausartung. Der Geist wagt den Blick in das innere Weltall und wird von den Aussichten, die sich ihm öffnen, so bezaubert, daß er verführt bekennt: „Nur der rückwärts gekehrte Blick bringt vorwärts, da der vorwärts gekehrte Blick rückwärts führt"[152]). Eben dieses ist der Irrtum. Er verurteilt den Geist zur bloßen Innerlichkeit. Im Bannkreise des eigenen Wesens entdeckt er dessen Freiheit, aber zugleich die Gefahren dieser Freiheit, die nach allen Seiten strebt und das Gegenständliche in Zuständliches, das Wirkliche in Mögliches, das Seiende in Scheinendes verwandelt, gleichsam das Universum aus den Angeln hebt und nicht wieder zusammenfügt. Es fehlt die Begrenzung der subjektiven Sphäre, die Schwere der Organe, die den Geist an die Materie bannt, ihn lehrt: „Das reale Denken muß im Entgegengesetzten, in zwei materialen, entgegengesetzten Sphären sein"[153]). Das magische Denken, das die Gedanken zu äußeren Dingen und die äußeren Dinge zu Gedanken macht, verfährt in beiden Operationen idealistisch. Die Einseitigkeit der idealistischen Magie aber ruft am Ende die Frage auf den Plan: „Sollten wir nur die Materie des Geistes und den Geist der Materie kennen lernen?"[154]). Dabei kann es nicht bleiben, dies hat Novalis sehr deutlich empfunden. Es wurde dargelegt, wie er an Hand der „tätigen Beobachtung der Außenwelt" zu den verschiedensten Resultaten gelangte, die teilweise jedem Idealismus, sei es ein magischer oder transzendentaler, widersprechen. Dies aber nur, wenn man den Idealismus als „reales Denken" begreift. Novalis hat das keineswegs immer getan. Sein magischer Idealismus, insofern er sich das Nicht-Ich zum Problem gemacht hat, zeigt zwei Seiten: die Umschöpfung der Welt — und diese ist unhaltbar. Bleibt die magische „Variationsoperation". In ihr ist die Wirklichkeit nicht aufgehoben, nicht verwandelt. Sie wird gleichsam nur von der Illusion verschleiert, von jenem

---

[152]) A. a. O. S. 229 Nr. 594.
[153]) A. a. O. S. 237 Nr. 606.
[154]) A. a. O. S. 229 Nr. 596.

magischen Bilde verdeckt, das sich die Freiheit angesichts der Notwendigkeit entwirft und auszuführen anstrebt unbeschadet des Wissens darum, daß die niedere Bildung niemals restlos in der höheren aufgehen kann, darf und wird. Wohl aber wird die niedere Bildung von der höheren überbaut. Die Causalität durch Freiheit überbaut die Causalität der Erfahrung, die Kunst überbaut die Natur; und hier ist der magische Idealismus nicht nur das künstliche Gebäude einer schaffenden Illusion, sondern ein fruchtbarer philosophischer Aspekt jenes alten Widerstreites, welcher die Einheit der Realität in natürliches und geistiges Sein aufspaltet. Natur und Geist, so erkennt auch Novalis, sind nur die entsprechenden Hälften der höheren Einheit, der Seinsrealität. Diese Einheit ist wie alles Wirkliche synthetischer Natur[155]). Jede Ausartung der Glieder bewirkt eine Ausartung des Ganzen im Bilde des Bewußtseins und bedarf der Wiederherstellung. Daß Novalis diese Wiederherstellung als Bedingung jeder harmonischen Entwicklung im Zeitalter der Wissenschaftslehre nicht nur erkannt, sondern zur höchsten pädagogischen Forderung erhoben hat, beweist deutlich seine Abkehr von der Ausartung des gesamten Zeitalters und die Anbahnung einer neuen philosophischen Grundhaltung, die die Einheit des Seins und die Verknüpfung des Seienden gerechter ins Auge faßt als die spekulative Einseitigkeit des Idealismus.

Entgegen den bisher üblichen Darstellungen wurde gesucht, zu zeigen, daß Novalis sich nicht nur einer vielseitigen Einseitigkeit, wie sie sich im „magischen Idealismus" darstellt, beflissen, sondern daß er darüber hinaus eine neue philosophische Gerechtigkeit erwogen hat. Neben dem Ruf, ein fichtisierender Magier zu sein, gebührt ihm auch die Anerkennung, in seinem Problemdenken die Eigenständigkeit des Nicht-Ich innerhalb des Realzusammenhangs so zweifellos formuliert zu haben, daß im Verfolg der Bemühungen um eine nüchterne philosophische Metaphysik, wie sie gerade in unserer Zeit wieder hervortreten, diese Ansätze nicht ganz übersehen werden dürfen[156]).

---

[155]) So sieht es auch Henri Lichtenberger, wenn er die Auffassung des Novalis dahin charakterisiert: „L'esprit et la nature ou la matière sont deux aspects complémentaires d'une seule et unique réalité. On peut dire, que les deux phénomènes sont corrélatifs." (Novalis S. 101).

[156]) Die vielverbreitete Ansicht, die auch in der Dissertation von Heinrich Eyselein zu finden ist, dürfte jedenfalls in ihren summarischen Konsequenzen durch die authentischen Zeugnisse dieses Kapitels widerlegt sein: „Die Wirklichkeit mit ihren oft gewaltsamen Einbrüchen in unser Innenreich blieb Novalis zu fern; zu sehr verfolgte er den geheimnisvollen Weg nach innen; zu sehr lebte er in schwärmerischer Hingabe der in seinen wissenschaftlichen Fragmenten, in seinen „Lehrlingen zu Sais", in seinem Roman „Heinrich von Ofterdingen" und in seinen Gedichten ausgesprochenen Idee: daß Schicksal und Gemüt nur Namen eines Begriffs wären." (N.' Gedanken zur Bildung des Menschen, Erlangen 1930 S. 182.)

VII. Das Ganze.

1. Das Problem des Ganzen.

a) Die Übergegenständlichkeit des Gegenstandes.

Das Problem des Ganzen ist seiner Natur nach wesentlich verschieden vom Problem des Ich und vom Problem des Nicht-Ich. Denn sowohl das Ich wie das Nicht-Ich sind uns als solches erfahrungs- und erlebnismäßig unmittelbar gegeben. Das Ganze ist uns weder erlebnis- noch erfahrungsmäßig jemals unmittelbar gegeben. Von der „Totalität", unter der Novalis „Vollständigkeit der Verhältnisse"[1]) versteht, rücken immer nur fragmentarische Ausschnitte in unser Gesichtsfeld. Wir haben Individualwissenschaften, wir erleben eine „spezifische Natur", wir vermögen immer nur jene wenigen Bedingungen der Gegenstände abzulesen, die den subjektiven Bedingungen der Erfahrung entsprechen. Und wenn uns schon an den einzelnen Gegenständen der Erkenntnis ein übergegenständlicher Rest unerkennbar bleibt, ein wieviel höheres Maß an Übergegenständlichkeit wird sich erst dort offenbaren, wo sich die Individualitäten zu jenem allumfassenden Seinszusammenhang ineinanderfügen, der durch Vollständigkeit der Verhältnisse gekennzeichnet ist.

b) Die Erkenntnis und der Seinszusammenhang.

Das Subjekt, das ja als seiendes in die Vollständigkeit der Verhältnisse mit einbezogen ist, kann diesen Zusammenhang um so weniger durchschauen, je tiefer es in ihm verhaftet ist. Für die Erkenntnis wäre es notwendig, wollte sie ein unverfälschtes Bild der Seinsverhältnisse in ihrer Vollständigkeit erlangen, von ihren eigenen Bedingungen abzusehen. Sie müßte die Grenzen der Innerlichkeit und der fremden Gegenständlichkeit, die ja nur die Seinsgegebenheit für die Erkenntnis, nicht das Sein selbst betreffen, ausmerzen, um der Einheit des Seinszusammenhanges mit jener Neutralität zu begegnen, die das Seiende als Seiendes schlechthin in durchgehend einheitlicher Gegebenheit erfaßt. Dies aber ist unmöglich; nicht nur, weil die objektive Gültigkeit der Erkenntnis durch ihre eigenen Bedingungen immer schon zum voraus beschränkt wird, sondern infolge der noch gewichtigeren Schwierigkeit: daß die Erkenntnisbeziehung als solche immer schon selbst im Seinszusammenhang verhaftet ist, denn sie wird getragen und unterbaut von der vollständigen Seinsbeziehung, die das erkennende und das erkennbare Sein miteinander verkettet.

Es ist nun auch nicht so, daß die Erkenntnis als eine getragene und höhere Funktion des Seinszusammenhanges von ihren elementaren Voraussetzungen gänzlich abzusehen vermöchte. Eine isolierte Erkenntnis gibt es nicht. Die Erkenntnisbeziehung ist im Seinszusammenhang bedingt durch tausend andere Beziehungen und selbst wieder

[1]) Novalis Fragm. ed. Kamn. S. 236 Nr. 606.

tausend weitere Beziehungen bedingend. Ja, eine wirklich saubere Erkenntnisbeziehung kommt überhaupt nur in der Wissenschaft zustande. In einer doppelten Weise beschränkt das Sein die Unabhängigkeit der Erkenntnis angesichts des Seinszusammenhangs:

I. Die Erkenntnis wird eingeschränkt von den transzendentalen Bedingungen ihrer Möglichkeit. Oder, was desselbe besagt: die Erkenntnis wird eingeschränkt auf die mögliche Gegenständlichkeit der seienden Übergegenständlichkeit.

II. Die Erkenntnis ist beschränkt durch die Abhängigkeit, welche sie, eine Seinsbeziehung, mit den anderen Seinsbeziehungen verkettet und im Zusammenhang vollständiger Verhältnisse als eine durch das Ganze bedingte, vom Ganzen bestimmte und im Ganzen wirkende Beziehung möglich macht.

Stünde die Erkenntnis außerhalb des Ganzen, wie wäre es das Ganze, da die Erkenntnis doch außerhalb steht? Wie vermöchte die Erkenntnis sich zu behaupten ohne Sein? Und wie vermöchte sie objektive Gültigkeit zu beanspruchen, wie ließe sich überhaupt eine Verbindung vom Nichtseienden zum Seienden herstellen und rechtfertigen?

c) Kritizistische Spekulation und kritische Wiederherstellung der Problemlage.

Eine Erkenntnis des Ganzen, die von dieser Frage nicht betroffen wird, liefert die Wissenschaftslehre. Das Ich ist das Ganze und leistet kraft seiner allumfassenden Innerlichkeit die Erkenntnis des Ganzen als Ganzen. Jacobi bespöttelt ein solches „Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen“[2]). Er begründet seine Polemik: „Der ganze Zweck der kritischen Philosophie enthält eine Unmöglichkeit. Sie will, ohne es anzukündigen, Unendlichkeit bestimmen; ausgehen vom Unbegrenzten und durch dasselbe zugleich die Grenze entstehen lassen. Der Verstand soll dies Geschäft vornehmen, soll als produktive Einbildungskraft das Einzelne und Viele im Unendlichen hervorbringen, soll das Individuum ursprünglich erzeugen und gelangt mit seinem Bemühen nicht ans Ziel, weil er nach seinem Wesen nicht begrenzen und erzeugen kann. Daß dies dennoch angenommen wird, ist der Anfang alles Vergehens in dieser Philosophie, ihr eigentlicher Weg der Unwahrheit“[3]). Denn eine solche „Realität der Logik“ ist weit entfernt von der Seinsrealität. Es geht ihr nur darum, die Bedingungen der Möglichkeit einer vollkommenen Erkenntnis aufzuzeigen, wie diese Erkenntnis wirklich arbeitet und was für Ergebnisse sie ihrem Gegenstande abgewinnt, wird nicht berührt. Dieses kann ja auch nicht anders sein, denn der personale Geist reicht an das transzendentale Subjekt Fichtes nicht heran. Eben weil er aber an seine eigene Spekulation nicht heranreicht, vermag er auch nichts über sie

[2]) Fr. H. Jacobi, Unternehmen d. Kritizism. S. 95.
[3]) Fr. H. Jacobi, Unternehmen des Kritizism. S. 95.

auszusagen, denn wie vermöchte er eine Erkenntnis darzulegen, die nicht die seine ist?

Die Problemstellung ist in jedem Falle verfehlt, wenn sie sich bemüht, eine Erkenntnis des Ganzen vorwegzunehmen, die Begriffsdichtung bleiben muß, anstatt in gradliniger Verfolgung des Erkenntnisstrebens den Seinszusammenhang von den Teilaspekten her zu erschließen. Dieses Vorgehen allein ermöglicht eine fortschreitende Aufdeckung der Strukturen. Friedrich Heinrich Jacobi hat diesen Weg deutlich gesehen, hat ihn beschrieben: „Die Philosophie muß mit Plato anfangen von Maß, Zahl, überhaupt vom Bestimmten. Nur das Bestimmte kann bestimmend werden für ein Unbestimmtes; die Sinnlichkeit bestimmt nicht, auch nicht der Verstand, das Prinzip des Individuierens liegt außer ihnen. In diesem Prinzip ist gegeben das Geheimnis des Mannigfaltigen und Einen in unzertrennlicher Verbindung, das Sein, die Realität, die Substanz“[4]). Ist aber schon das Prinzip des Individuierens ein eigenständiges Prinzip, so ist das Prinzip des Verbindens und Zuordnens — in seiner vollständigen Wirksamkeit den Seinszusammenhang verkettend — erst recht ein metaphysisches Problem, das nur insoweit für unsere Erkenntnis vorhanden ist, als sie es in seiner Ungelöstheit und Unlösbarkeit ins Bewußtsein aufgenommen hat und immer wieder aufnimmt.

2. Das romantische Problembewußtsein.

a) Empfindung und Geschmack für das Unendliche.

Die Romantik hat die metaphysische Problematik des Ganzen wohl erkannt. Sie besaß mit Schleiermachers Wort „Empfindung und Geschmack für das Unendliche“[5]), ohne der Verführung zu erliegen, das Unendliche wieder greifbar, d. h. wieder endlich zu machen. Im Gegensatz zu Fichte fühlt der Romantiker Schlegel als „denkendes Glied der Organisation seine Grenzen nicht ohne seine Einheit in der Beziehung aufs Ganze“[6]). Auch urteilt er: „Nur durch Beziehung aufs Unendliche entsteht Gehalt und Nutzen. Was sich nicht darauf bezieht, ist schlechthin leer und unnütz“[7]).

Die philosophische Lockung, die das Problem des Ganzen auf den Romantiker ausübt und ihm die Begeisterung der Schlegel, Baader, Novalis, Schleiermacher sichert, beruht eben auf dem Geheimnis der Schrankenlosigkeit, die der Gewaltsamkeit des ich-bezogenen Idealismus der Wissenschaftslehre begegnet. Die Innenwelt beherrscht nicht mehr die Außenwelt, sie wird ihr gleichgestellt. Die Philosophie, noch ungewohnt der neuen Ordnung, erkennt: „Der allgemeine innige harmonische Zusammenhang ist nicht, aber er soll sein“[8]). Denn auch

---

[4]) Fr. H. Jacobi, Unternehmen d. Kritizism. S. 95.
[5]) Reden über d. Relig. S. 64—67.
[6]) Fragm. S. 231 Nr. 626.
[7]) A. a. O. S. 221 Nr. 581.
[8]) Novalis Fragm. ed. Kamn. S. 225 Nr. 585.

die Theorie muß ihren Zoll entrichten angesichts des romantischen Erlebens, das Franz v. Baader formuliert: „Alles ist in diesem All eins und Mittelpunkt, und alles ineinander verschlungen und auseinander sich schlingend“[9]).

b) Die vollendete Erkenntnis.

Zwar konstruiert auch die Romantik eine vollkommene Intelligenz. Das ist die Philosophie. „Philosophie ist die Intelligenz selbst“, sagt Novalis, „vollendete Philosophie ist vollendete Intelligenz“[10]). Philosophie in diesem Sinne aber ist ja „ein Trieb, überall zu Hause zu sein“[11]). Unzweifelhaft spielt in diese Konstruktion das Vorbild der Wissenschaftslehre mit hinein. Fichte nennt einen Trieb „ein sich selbst produzierendes Streben“[12]). Die vollendete Intelligenz wäre also die Vollendung des sich selbst erweckenden Strebens, überall zu Hause zu sein. Das Streben vollendet sich in der Tätigkeit. Denn: „Der Trieb ist eine innere, sich selbst zur Kausalität bestimmende Kraft“[13]) Philosophie ist ideale Tätigkeit, und so kann man den Trieb überall zu Hause zu sein, auch gleichsetzen mit dem idealen Streben des Ich, die Unendlichkeit auszufüllen. Die vollendete Philosophie wäre die vollendete, d. h. unbeschränkte ideale Tätigkeit des Triebes, das Unendliche auszufüllen, mithin das vollendete unendliche Wissen selbst. Eben dieses aber ist die vollendete Intelligenz. Sie entspricht der Intelligenz Fichtes. Denn sie ist Ausdruck einer Tathandlung und ist ihrer Natur nach die „unmittelbare Vereinigung des Seins und des Sehens“[14]). Sie ist somit ebenfalls „ein Tun und absolut nichts weiter“[15]). Dieses Tun ist das die Unendlichkeit ausfüllende Wissen. Dieses Wissen ist vollendete Philosophie oder genauer: vollendetes Philosophieren. Das vollendete Philosophieren aber ist die vollendete Intelligenz. Man könnte vielleicht einwenden, daß ein vollendetes Wissen doch über das Tun hinaus ein Zustand der Beharrung, ein untätiger Zustand sei. Aber dem ist nicht so. Denn das vollendete Wissen ist ja die vollendete Beziehung zwischen Erkennendem und Erkennbarem, die niemals abreißen darf, immer tätig bleiben muß, wenn das Wissen lebendig, „überall zu Hause“ bleiben will.

c) Das Ganze in der Einzelerkenntnis.

Doch dem Romantiker bleibt es nicht verborgen, daß eine solche „Philosophie der Philosophie“ „eine bloße notwendige Aufgabe der Szientifiker, das Ideal der Wissenschaft überhaupt“[16]) darstellt. Und

---

[9]) Fr. v. Baader, Seele u. Welt S. 72.
[10]) Novalis Fragm. ed. Kamn. S. 78 Nr. 77.
[11]) A. a. O. S. 76 Nr. 70.
[12]) Grundl. d. ges. Wiss.-Lehre S. 205 § 72.
[13]) A. a. O. 3. Teil S. 211 § 8.
[14]) Fichte I. Einl. in d. Wiss.-Lehre S. 19.
[15]) A. a. O. S. 440.
[16]) Novalis Fragm. ed. Kamn. S. 78 Nr. 77.

dieses Wissen enthebt die Deutung ihrer Fragwürdigkeit, läßt sie gleichsam nur als ein unendlicher Anreiz der endlichen Erkenntnis erscheinen, etwa wie das wesenhafte Ich dem wirklichen Ich unendlich anreizend ist.

Die Wirklichkeit aber kennt nur „Individualphilosophie" und Individualerkenntnis[17]). Friedrich Heinrich Jacobi beleuchtet die Situation: „Als Individua leben, denken und fühlen wir, uns selbst nicht verständlich und begreiflich, weil wir dann aufhören würden, Individuen zu sein. Alles unser Philosophieren ist ein Bestreben, hinter die Gestalt der Sache, d. i. zur Sache selbst zu kommen; aber wie könnten wir das, da wir alsdann hinter uns selbst, ja hinter die gesamte Natur der Dinge, hinter ihren Ursprung kommen müßten?"[18]) Das Streben der Individualphilosophie geht auf Philosophie der Philosophie, auf vollendetes Wissen und somit auf vollendete Intelligenz. Allein, so vermerkt Novalis resigniert: „Wir suchen überall das Unbedingte und finden immer nur Dinge"[19]). Das Unbedingte, das Überdingliche, das Ganze wird nur am Hintergrund der Dinge und nur ahnungsweise erschaut. Wir „schließen" vom Teil auf das Ganze und zugleich empfinden wir über die punktierende Schlüssigkeit des Problembewußtseins hinaus eine tiefere Gewißheit, die uns mit den Erlebniszusammenhängen, in denen wir verhaftet sind, unmittelbar gegeben ist. Allein in beiden Fällen reicht unser Wissen über die Ahnung nicht hinaus. Novalis stellt fest: „Daß überall das Höchste, das Allgemeinste, das Dunkelste mit im Spiel ist und daher jede Untersuchung bald auf dunkle Gedanken stoßen muß, ist sicher"[20]).

Die Umrisse dieser „dunklen Gedanken" festzuhalten, dort, wo sie sich vom helleren Vordergrunde greifbarer Untersuchung abheben, ist der mittelbare aber einzig gangbare Weg, das Problem des Ganzen, insoweit es vom Problembewußtsein erfaßt wird, nachzuzeichnen. Sind aber schon die Gedanken bei Novalis dunkel, so werden die Umrisse dieser Gedanken noch dunkler sein als unbestimmte Ausprägungen eines unbestimmten Gehalts. Ja, insofern diese Gedanken Zeugnisse der Individualerkenntnis sind, werden auch an ihnen Spuren des besonderen spekulativen Bedürfnisses abzulesen sein.

Indem sich aber die Erkenntnis ihrer eigenen Grenzen bewußt wird, indem sie bis an den Rand möglicher Erkenntnis, an das Wissen des Nichtwissens vorstößt, erfährt sie zugleich die in Dunkel gehüllte Grenzenlosigkeit des Seienden, das in Dunkel gehüllte, unenträtselte Sein selbst. Das Problem des Ganzen wird es, ontologisch gesehen, als seine vornehmste Aufgabe mit sich bringen, daß die Erkenntnis sich dieser negativen Gegebenheit weitmöglichst versichert.

---

[17]) Vgl. a. a. O. S. 80 Nr. 85.
[18]) Unternehmen d. Kritizism. S. 96.
[19]) Fragm. ed. Kamn. S. 185 Nr. 438.
[20]) A. a. O. S. 309 Nr. 891.

3. Der Seinszusammenhang und das Wesen des Romantisierens.

a) Klassifikation der Individualität.

Der Romantiker begreift das Ganze an Hand unendlicher Beziehungen, die sich vom Begrenzten ins Grenzenlose spannen. Er strebt, das endlich Begrenzte oder auch das Individuelle in seiner Eigenschaft als Glied, als Teil des Unendlichen, des höheren Ganzen zu bestimmen. „Absolutisierung, Universalisierung, Klassifikation des individuellen Moments, der individuellen Situation usw. ist das eigentliche Wesen des Romantisierens“[21]). Dieses Verfahren wird nicht vereinfacht durch notwendige Annahmen. Der gemeinschaftliche Grund wird nicht in festen Zügen umrissen, verendlicht. Er bleibt offen, schwebend, und „ruht ohngefähr wie die spielenden Personen, die sich ohne Stuhl, bloß eine auf der anderen Knie kreisförmig hinsetzen“[22]). Von dieser hintergründigen Schwebe geht keinerlei Bestimmung aus. Sie bleibt der Erkenntnis verhüllt, nur das ineinandergreifende Gleichgewicht des unabsehbaren Kreisgefüges tritt noch in jeder besonderen Offenbarung der Erkenntnis ins Bewußtsein. Dieses Gleichgewicht ist die durchgehende Verschlingung der Verbindungen, ihr wechselseitiges Sich-Tragen, Sich-Weiterleiten. Diese Verschlingung wird nirgend so einsichtig als in der konkreten Ausprägung der Individualität. Denn „je mannigfacher etwas individualisiert ist, desto mannigfacher seine Berührung mit anderen Individuen, desto veränderlicher seine Grenze und Nachbarschaft“[23]). Deshalb ist „ein unendlich charakteristisches Individuum Glied eines Infinitoriums“[24]).

b) Auflösung der Individualität.

Aber das Individuum löst sich in diesem Gesichtskreis gleichsam auf. Es wird der einmalig verdichteten Geschlossenheit der Gestalt entkleidet und zerfällt in Verbindungen, die, des Brennpunktes beraubt, wieder auseinanderstreben aus der gestaltlichen Einheit und Anschluß suchen nach jeweils verwandten Richtungen ins Unendliche. Das Individuum ist so nur eine flüchtige Zusammenfassung der ewigen Tendenz nach allen Richtungen, die am Ende wieder zur gestaltlosen Grundgestalt zurückstrebt. Deshalb ist „alle Befriedigung Selbstauflösung“[25]). Aber eine solche Selbstauflösung ist nur Vitalbefriedigung der Materie. Der Geist hat nichts mit ihr zu schaffen. Es läßt sich zum Vergleich jenes Apeiron des Anaximander heranziehen, aus dessen gestaltlosem Urgrund die Dinge — die individuellen Geformtheiten — hervorgehen und in den sie wieder zurückstreben. Auch Novalis setzt einen solchen Urgrund. „Dies ist das Nur-

---

[21]) A. a. O. S. 621 Nr. 1944.
[22]) A. a. O. S. 59 Nr. 67.
[23]) A. a. O. S. 184 Nr. 430.
[24]) A. a. O. S. 184 Nr. 430.
[25]) A. a. O. S. 84 Nr. 93.

sein oder Chaos[26]). Sollte es noch eine höhere Sphäre geben, so wäre es die zwischen Sein und Nichtsein, das Schweben zwischen beiden — ein Unaussprechliches; und hier haben wir den Begriff vom Leben. Leben kann nichts anderes sein. Der Mensch stirbt, der Stoff bleibt, das Mittelglied, wenn ich so sagen darf, zwischen Stoff und Vernichtung ist weg. Der Stoff wird bestimmungslos, jedes eignet sich zu, was es kann"[27]). Weltanschauliche Folgerungen für einen etwaigen Pessimismus des Novalis lassen sich daraus nur bedingt ziehen. Der Mensch ist hier nur als natürliches, nicht als geistiges Individuum gemeint. Als solches aber unterliegt er den Bedingungen der natürlichen Existenz. Zwar hegt auch Novalis persönlich eine gewisse romantische Neigung für die Befriedigung der Selbstauflösung. Seine vitale und seelische Konstitution begrüßt im Leben „den Anfang des Todes. Das Leben ist um des Todes willen. Der Tod ist Endigung und Anfang zugleich, Scheidung und nähere Selbstverbindung zugleich. Durch den Tod wird die Reduktion vollendet"[28]).

Aber dem Prinzip des Todes wirkt das Prinzip des Geistes entgegen. Der Geist hält den Anfang des Todes, der schon mit dem Leben beginnt, auf, macht ihn in seinem Wirkungsfeld zunichte. Und das Prinzip des Geistes ist das höhere Prinzip, zu dem sich Novalis über die Neigung zur mütterlichen Herkunft hinaus als zu der väterlichen Zukunft — der Zukunft des Romantikers des Geistes — bekennt. „Alle Dinge haben eine Zentrifugaltendenz, zentripetal werden sie durch den Geist: dort wirkt der Geist gegen jene natürliche Neigung der Organe und zwingt sie, sich zu einer Bildung zu vereinigen, um einen Punkt zu konsolidieren, er bildet eine Welt aus nichts. Er bildet erst das Feste"[29]). Der Geist hält das Auseinanderstrebende zusammen. Er setzt der Befriedigung der Auflösung die Befriedigung der Bildung entgegen.

c) Die Individualität als objektive Bedingung möglicher Erkenntnis.

Nichtsdestoweniger geht auch die natürliche Auflösung niemals bis ans Ende. Novalis weiß, daß aus der Bestimmungslosigkeit des Stoffes neue stoffliche Zueignungen hervorgehen. Der Zerfall der Individuen bringt neue Zusammenschlüsse, neue individuelle Einheiten hervor. Und die Fülle der gestaltlichen Vereinigungen erhöht die Einsichtigkeit des Ganzen. Denn Anschauung ist nur wirksam an der Gestalt. Erkenntnis vermag sich nicht nach allen Richtungen zu verströmen, sie muß sich sammeln in einem Punkt, um irgendwo anzufangen. Im Gegensatz zum primitiven Trieb nach Selbstauflösung,

---

[26]) Vgl. Kap. VI 9a.
[27]) Novalis Fragm. ed. Kamn. S. 255 Nr. 649
[28]) A. a. O. S. 266 Nr. 515.
[29]) A. a. O. S. 187 Nr. 442.

wie er überall in der Natur wirksam ist, steht „die geistige Vernunftgröße des Menschen“[30]). Sie weiß: „Durch die Gattung kann ich nicht die Individuen kennen lernen, sondern durch die Individuen die Gattung. Aber freilich muß man bei der Beobachtung der Individuen immer die Iddee der Gattung in den Augen haben“[31]). Auch die Erkenntnis erstrebt die Befriedigung der Vereinigung, aber die geistige Vereinigung ermöglicht nicht die Befriedigung eines völligen Verschmelzens, sie geht auf Bildung, nicht auf Auflösung, und erreicht nur die Herstellung einer strengen Beziehung zum Gegenstande, kraft derer sich im Bewußtsein ein Abbild des Urbildes herstellt. In diesem Abbild befriedigt sich der Drang des Subjekts nach Vereinigung mit seinem Gegenstande. Die Erkenntnis spielt hier gleichsam die Rolle des ideellen Entschädigers für reale Unzulänglichkeit. Statt einer wirklichen Vereinigung mit dem Gegenstande begnügt sich der Geist mit dem Abbild des Gegenstandes im Bewußtsein.

Kein Individuum ist der Erkenntnis gesondert gegeben. Es steht in Verhältnissen zu allen Richtungen, die sich darstellen als notwendige Beziehungen. Und so erscheint über jede Vereinzelung hinaus das Universum bezogen bis in die kleinsten Teilchen. Die Erkenntnis dringt vom Festpunkte des Gegenstandes weiter zu höheren und niederen Ordnungen, Schichtungen, Bedingungen und Bestimmungen, die unaufhörlich Licht über neues Dunkel vorausschicken. Und in diesem Licht eines unaufhörlich wachsenden Horizontes erscheint sowohl die schon erkannte wie die erkennbare Vereinzelung in neuer, aus dichteren Zusammenhängen erwachsender Bedeutung. Hier bedingt und bestimmt die Allgemeinerkenntnis die Einzelerkenntnis. Sie kreist die Individualität ein, umrandet mit den vielfältigen Umrissen des Erkannten die Leerstelle des Unerkannten. „Die Beschränkungsfähigkeit wächst mit der Schrankenlosigkeit. Je größer und höher das Ganze, desto merkwürdiger das Einzelne“[32]).

d) Besondere und allgemeine Erkenntnis.

In Wahrheit sind Besonderes und Allgemeines, Teil und Ganzes, Selbständigkeit und Abhängigkeit im Seinszusammenhang unauflöslich verflochten und werden der Erkenntnis nur in dieser Verflochtenheit einsichtig. Ja, sie erkennt die ontologische Fruchtbarkeit des doppelten Aspektes: „Gewinnt nicht das Allgemeine durch individuelle, das Individuelle durch allgemeine Beziehungen?“[33]) Fichtes Entgegensetzung bewährt sich wieder auf romantischen Boden verpflanzt. Allerdings erschöpft sich hier die romantische Problematik des Ganzen in methodischen Erörterungen, die gerade deswegen abstrakt bleiben. Novalis fordert: „Die Betrachtung des Großen und die Be-

[30]) A. a. O. S. 39 Nr. 58.
[31]) A. a. O. S. 50 Nr. 65.
[32]) A. a. O. S. 39 Nr. 58.
[33]) A. a. O. S. 498 Nr. 1580.

trachtung des Kleinen müssen immer zugleich wachsen; jene mannigfacher, diese einfacher werden. Zusammengesetzte Data sowohl des Weltgebäudes als auch des individuellen Teils desselben. Makrokosmos und Mikrokosmos vergrößern sich allmählich durch gegenseitiges Analogisieren; so klärt das Ganze den Teil und der Teil das Ganze auf“[34]).

4. Die Bedeutung des Mikrokosmos.

Novalis führt dieses Verfahren auch im Beispiel vor, aber indem er konkret wird, wird er zugleich einseitig. „Unser Körper ist ein Teil der Welt — Glied ist besser gesagt. Es drückt schon die Selbständigkeit, die Analogie mit dem Ganzen, kurz den Begriff des Mikrokosmos aus. Diesem Gliede muß das Ganze entsprechen. Soviel Sinne, soviel Modi des Universums — das Universum völlig ein Analogon des menschlichen Wesens in Leib, Seele und Geist. Dieses Abbreviatur, jenes Elongatur derselben Substanz“[35]).

Die Bedingungen möglicher Erkenntnis erreichen in der Betrachtung des Großen sehr bald ihre Grenzen. Vom Makrokosmos zurückgewiesen, sucht die Erkenntnis diese Erfolglosigkeit durch wachsende Bedeutung des Mikrokosmos auszugleichen. Der Blick wendet sich von der Mannigfaltigkeit der Glieder und der Notwendigkeit einer mannigfaltigen Betrachtung ab, um jenes eine Glied als Bedingung aller übrigen zu setzen.

Denn nichts anderes besagt der Schluß, daß diesem besonderen Gliede das Ganze entsprechen muß. Der Versuch einer Erkenntnis des Ganzen mündet in eine Vereigentümlichung und damit Verendlichung des Ganzen, und die Einseitigkeit des Vergleiches wird auch dadurch nicht behoben, daß Glied und Universum nur Abbreviatur und Elongatur derselben Substanz sind. Somit wird das Universum zum erweiterten Ich, es ergibt sich ein ähnliches Verhältnis wie in der Schellingschen Identitätsthese, das auch in einer scheinbar objektiveren Formulierung nicht verändert wird: „Ich würde meinen Körper teils durch sich selbst, teils durch die Idee des Ganzen bestimmt finden, und zwar beides als unzertrennlich vereinigt, so daß man genau weder das eine noch das andere ausschließend sagen könnte. Mein Körper würde mir nicht spezifisch vom Ganzen verschieden, sondern nur als eine Variation desselben vorkommen“[36]). Soweit scheint der Mikrokosmos sich als besondere Spielart der allgemeinen Ordnung einzufügen. Allein die Folgerung, die Novalis nun zieht, macht, indem sie

[34]) A. a. O. S. 195 Nr. 480. Die wechselseitige Aufklärung von Makrokosmos und Mikrokosmos ist ein altes philosophisches Motiv, dem besonders die Renaissancephilosophie eine gewisse Zentralstellung einräumte. Valentin Weigel, Giordano Bruno haben diesen Weg gewiesen. Später hat Schelling in seiner Schrift „Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge“ den Faden weitergesponnen.

[35]) A. a. O. S. 192 Nr. 464.

[36]) A. a. O. S. 396 Nr. 1132.

zum Ausgangspunkt zurückkehrt, jede objektive Gültigkeit hinfällig. „Meine Erkenntnis des Ganzen", erklärt er, „würde also den Charakter der Analogie haben, — diese würde ich aber auf das innigste und unmittelbarste auf die direkte und absolute Erkenntnis des Gliedes beziehen"[37]). Das Schwergewicht liegt unverrückbar beim Subjekt, bei der Wesenseinheit des Ich. Sie repräsentiert die erscheinende Vielheit. Die Anzahl der Erscheinungsweisen des Universums ist beschränkt auf die Anzahl der Sinne des Subjekts. Dies ist ein Notbehelf, die irrationale Gleichung rational zu lösen. Aber Novalis hat die rationale Gleichung noch durch die magische überhöht. Die Unendlichkeit ist nicht mehr Quantität, sie ist Qualität, und die Qualität der Unendlichkeit ist Freiheit. Es wird die Ebene geschaffen für eine sublimere Entsprechung: „Absolut frei ist ein Körper, insofern er unendlich zusammengesetzt ist, i. e. nach Willkür veränderlich ist. Absolut frei ist ein Körper also als echtes Glied des Weltalls -- mithin selbst als Weltall. Ein solcher Körper ist eine Funktion des Weltalls und das Weltall ist eine Funktion von ihm. Er kann zur Einheit des Weltalls und das Weltall als seine Einheit dienen"[38]). Aber letzten Endes ist die magische Ordnung nur die in Geheimnisstand erhobene Lösung der Vernunft. In diesem Sinne ist hier auch die Freiheit zu verstehen. Der unendlich zusammengesetzte, nach Willkür veränderliche und somit absolut freie Körper ist Glied des Weltalls, aber eine Analogienquelle für das Weltall, ein Glied, dem das Ganze entsprechen muß. Das echte Glied des Weltalls ist also selber Weltall, ist in sich unendlich veränderlich und bestimmbar und hat zugleich die Freiheit der Bestimmung gegen die eigene Bestimmbarkeit. Es ist eine Funktion des Weltalls, insofern der Mikrokosmos eine Funktion des Makrokosmos ist. Beide sind durch Entsprechung ihrer Organisationen — mit einem Wort durch prästabilierte Harmonie miteinander verbunden. Deshalb ist es auch für die Entsprechung gleichgültig, welches von beiden den Bezugspunkt und welches das Bezogene darstellt. Dennoch hat diese scheinbar neutrale Entsprechung ihren magisch idealistischen Hintergrund. Nicht so sehr auf die Freiheit des Weltalls kommt es Novalis in der prästabilierten Harmonie an als auf die Freiheit des Subjekts. Das Subjekt löst sich von seiner bloßen Gliedschaft und allen transzendenten Abhängigkeiten einer solchen. Es stellt die innere Unendlichkeit als ebenbürtig neben die räumliche Unendlichkeit, ja es macht die räumliche Unendlichkeit zur Funktion des inneren Weltalls. Insofern aber ist die prästabilierte Harmonie keine ursprünglich gesetzte, sondern das Ergebnis einer Tathandlung des Subjekts. Das Subjekt entdeckt die Unendlichkeit der Innenwelt, die subjektive Freiheit gegen Innen und Außen, die Möglichkeit der Organisation einer vollständigen Entsprechung beider Seinsweisen, in welcher das Glied Subjekt, das Weltall Objekt ist. So ver-

[37]) A. a. O. S. 396 Nr. 1132.
[38]) A. a. O. S. 293 Nr. 823.

standen, „wird die prästabilierte Harmonie der Erfolg oder die Konstitution der vollkommenen moralischen Welt sein“[39]).

Indem Novalis eine solche Harmonie zu organisieren sich bemüht, hebt er die Freiheit des Weltalls wieder auf. Die Entsprechung hat keine Wechselseitigkeit mehr, sie ist die pädagogische Belehrung, die das Subjekt seinem Gegenstande erteilt. Novalis verfährt nach dem Rezept Friedrich Schlegels, der sich fragt: „Wie können wir eins werden? Nur durch die Bildung, die jeden besonderen Sinn zu dem allgemein unendlichen erweitert“[40]). Dahinter aber steckt eine weitere geheime Vereinfachung des Mehrfachen, die Novalis' Bildungsoperationen mit Schlegel gemeinsam haben. Die besonderen Sinne sind abgeleitet. „Es gibt nur einen Sinn, und in dem einen liegen alle; der geistigste ist der ursprüngliche, die anderen sind abgeleitet“[41]). Entsprechend folgert Novalis: „Dadurch werden verschiedene Gegenstände ein Gegenstand, daß verschiedene Sinne einer werden“[42]).

Diese Einsichten stammen weder von Schlegel noch von Novalis, ihr Autor heißt Fichte, und so findet sich, daß Novalis seine eigenen antifichtischen Pläne, die Erkenntnis eines allgemeinen innigen Zusammenhanges, eines höheren Ganzen fürs Erste zu einem sehr fichtischen und beschränkten Ende führt. Denn es ist Fichte, der Novalis zu der Annahme verlockt, daß „nichts dem Geiste erreichbarer als das Unendliche“ ist[43]). Mag auch dabei jene Grundhaltung des Romantikers mitspielen, die sich in das Unendliche als in jenen mystischen Raum stürzt, in dem die Hemmungen der endlichen Individuen aufgehoben sind, in dem das Grenzenlose die Grenzen überflutet, — dahinter steht doch der Anspruch der Wissenschaftslehre, dieses Unendliche auszufüllen, steht „der Kopf“ als „die Universalskale“[44]). Der „deutliche Kopf“ ist es, „der ein Ganzes als solches und in seinen Teilen mit der gehörigen Stärke zugleich faßt und betrachtet und leicht für sich und andere den einfachsten Ausdruck komplizierter Verhältnisse findet“[45]). Das unendliche Gewebe zieht sich immer enger, immer fichtischer zusammen. Denn, wenn der Kopf die Universalskale ist, wenn nur er allein ein Ganzes fassen kann und die vielfältigen Verhältnisse des erfaßten Ganzen auf den einfachsten Ausdruck zurückführt, so bedeutet dies zugleich eine Rückführung der Erkenntnis des Ganzen auf „den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens“[46]). Der einfachste Ausdruck komplizierter Verhältnisse ist die schlechthin-unbedingte

---

[39]) A. a. O. S. 96 Nr. 126.
[40]) Fragm. S. 237 Nr. 658.
[41]) Fr. Schlegel Fragm. S. 237 Nr. 657.
[42]) Fragm. ed. Kamn. S. 154 Nr. 350.
[43]) A. a. O. S. 117 Nr. 181.
[44]) A. a. O. S. 178 Nr. 405.
[45]) A. a. O. S. 176 Nr. 403.
[46]) Fichte Grundl. d. Ges. Wiss.-Lehre. I. Teil § 1 S. 11.

These. Und eben diese einfachste These ist der absolut-erste Grundsatz, in den die Wissenschaftslehre das Ganze zusammendrängt. Statt eines besonderen Sinnes für jede besondere Reizung, statt der Pluralität des äußeren und inneren Weltalls bleibt allein das Subjekt und seine Identitätsthese übrig. Novalis spürt die fatale Abhängigkeit, in der er sich immer wieder verstrickt. Er schreibt an Friedrich Schlegel: „Fichte ist der gefährlichste unter allen Denkern, die ich kenne. Er zaubert einen in seinem Kreise fest“[47]).

5. Das Vorbild des antifichtischen deutlichen Kopfes.

Doch andererseits beweist Novalis als „aufstrebender Selbstdenker“ „gegen Fichtes Magie“ genug abwehrkräftige Beweglichkeit, „um sich in diesem furchtbaren Gewinde von Abstraktion“[48]) immer wieder zurecht und aus ihm herauszufinden. Der einfachste Ausdruck entspricht zwar dem logischen Bedürfnis, aber nicht den Komplikationen der Realität. Aufgabe eines „deutlichen Kopfes“ dürfte es vielmehr sein, den mannigfaltigen Verhältnissen des Seinszusammenhanges mit einem entsprechend geschmeidigen Erkenntnisvermögen gerecht zu werden. So fängt für Novalis ganz antifichtisch „die Wissenschaft nicht mit einem Antinom, Binom, sondern mit einem Infinitinom an“[49]). Friedrich Schlegel nennt „Sinn (für eine besondere Kunst, Wissenschaft, einen Menschen usw.) dividierten Geist“[50]). Ja, die Vollständigkeit der großen Systeme — und haben sie auch die Spannkraft einer gesamten Wissenschaftslehre — bleibt beschränkter „dividierter Geist“, denn, urteilt Friedrich Schlegel: „Zur Vielseitigkeit gehört nicht allein ein weltumfassendes System, sondern auch Sinn für das Chaos außerhalb desselben“[51]).

Für Novalis sind letzten Endes „alle Schranken bloß des Übersteigens wegen da“[52]). Aber eben dieses Übersteigen findet ihn in den verschiedensten Verhältnissen, deren Widersprüche sich nicht verleugnen lassen. Zwar bekennt er frohlockend: „Ich fühle in allem immer mehr die erhabenen Glieder eines wunderbaren Ganzen, in das ich hineinwachsen, das zur Fülle meines Ichs werden soll; und muß ich nicht alles gern leiden, da ich liebe und mehr liebe als die spannenlange Gestalt im Raume und länger als die Schwingung der Lebenssaite währt?“[53]) Aber dieses geistige Wachstum beruht weniger auf philosophischer Durchdringung denn auf der selbsttätigen Begeisterung des romantischen Gefühls, das so oft die nüchterne Betrachtung überströmt, weil, mit Novalis' eigenen Worten, es dem tiefer dringenden Sinn nicht genügt, Welten zu bauen, aber ein liebendes Herz den stre-

47) Novalis' Briefwechsel mit Schlegel S. 38.
48) Novalis' Briefwechsel mit Schlegel S. 38.
49) Fragm. ed. Kamn. S. 150 Nr. 332.
50) Fragm. S. 6 Nr. 28.
51) A. a. O. S. 233 Nr. 633.
52) Fragm. ed. Kamn. S. 467 Nr. 1490.
53) N.' Briefwechsel mit Schlegel S. 21.

benden Geist sättigt[54]). Hat der strebende Geist dennoch am liebenden Herzen nicht genug und treibt es ihn darüber hinaus, dem unendlichen Aufschwung ein unendliches Resultat zu verschaffen, so muß er sich am Ende mit der kummervollen Frage bescheiden: „Sollte der Fehler, warum ich nicht weiterkomme, etwa darin liegen, daß ich nicht ein Ganzes fassen und festhalten kann“[55])?

6. Das ontologische und gnoseologische Problem.

Das Seinsproblem des Ganzen ist bei Novalis unabtrennbar vom Erkenntnisproblem. Mit der Gliederung des Erkannten geht immer zugleich Hand in Hand eine Gliederung der Erkenntnis. Novalis bemüht sich nicht nur, das Ganze zu erforschen, er bemüht sich auch, neue Wege möglicher Erkenntnis zu entdecken. Der Einsicht: „Einzelne Erfahrungen sind Fragmente“[56]) gesellt sich die Schlüssigkeit der Theorie: „die wissenschaftliche Erkenntnis gründet sich auf die Abhängigkeit einer Erkenntnis von der anderen und untersucht, wie sich eine durch die andere bestimmen lasse. Darin ist sie demnach der gemeinen Erkenntnis entgegengesetzt, weil diese jeden Satz, jeden Begriff als für sich subsistierend und meistens ohne allen Zusammenhang ansieht“[57]).

Novalis hat diese ganz unfichtische Theorie wiederum ausgebaut und damit den Versuch gemacht, eine philosophische Gesamtansicht anzudeuten. Bei einer Andeutung ist es auch geblieben. Zu den allgemeinen Schwierigkeiten, die das Problem des Ganzen ohnehin bietet und die sich schon oben aufrollten, kommen noch die besonderen hinzu, daß Novalis den planvollen Weg einer schrittweise vorgehenden Problemuntersuchnug niemals genommen hat. Er gab die Bruchstücke seiner Erfahrungen und Gedanken wiederum in Fragmenten und bei der Willkür, der Sprunghaftigkeit seiner Formulierungen, die oft angesichts der Schwere der Aufgabe geradezu leichtsinnig improvisiert sind, ging das Beste und Dichteste seiner Eindrücke im Ausdruck wieder verloren.

Trotz alledem geht Novalis noch weit methodischer und gründlicher vor als Friedrich Schlegel. Schlegel erklärt bündig: „Ideale, die sich für unerreichbar halten, sind eben darum nicht Ideale, sondern mathematische Phantome des bloß mechanischen Denkens. Wer Sinn für's Unendliche hat und weiß, was er damit will, sieht in ihm das Produkt sich ewig scheidender und mischender Kräfte, denkt sich seine Ideale wenigstens chemisch und sagt, wenn er sich entschieden ausdrückt, lauter Widersprüche“[58]). Diese vage Umschreibung, die nur der Schlegelschen Liebhaberei für „lauter Widersprüche“ einen wirkungsvollen Hintergrund schafft, wird noch überboten von dem keineswegs „chemischen“, sehr

[54]) Fragm. ed. Kamn. S. 181 Nr. 415.
[55]) A. a. O. S. 175 Nr. 397.
[56]) A. a. O. S. 27 Nr. 8.
[57]) A. a. O. S. 163 Nr. 367.
[58]) Fragm. S. 195 Nr. 539.

äußerlichen Rezept: „Übersichten des Ganzen, wie sie jetzt Mode sind, entstehen, wenn einer alles einzelne übersieht und dann summiert“[59]).

7. Die Erforschung der geselligen Verhältnisse.

a) Gliederung des Universums.

Novalis übersieht weder alles Einzelne noch summiert er das Übersehene. Er geht den Zusammenhängen nach, wie sie sich ihm bieten, begreift die wirkenden Abhängigkeiten in willkürlichen Ausschnitten, welche noch in ihrer Unvollkommenheit das Ganze ankündigen. Die Individuen werden aufgelöst in Beziehungen. „Jedes Ding ist eine allgemeine Formel des andern, Funktion des andern“[60]). „Alles ist sich gegenseitig Symptom“[61]). Die Physik wird kritisiert. Sie „hat seither die Phänomene stets aus dem Zusammenhang gerissen und sie nicht in ihre geselligen Verhältnisse verfolgt. Jedes Phänomen ist ein Glied einer unermeßlichen Kette, die alle Phänomene als Glieder bebegreift“[62]).

b) Die Willkür der Assoziationen.

Es ist schwer, ein gewisses System in jene Erkenntnisse zu bringen, mit denen Novalis die geselligen Verhältnisse der unermeßlichen Kette abbildet, so verstreut und zusammenhanglos bieten sich die Einsichten dar. Er sagt in bezug auf den menschlichen Organismus: „Jedes Glied im menschlichen Körper ist eine Funktion des Systems mehrerer Glieder und jedes Glieds“[63]). Aber gleich folgt die Anwendung dieser Erkenntnis auch in einer anderen Dimension: „Jeder individuelle Willen ist eine Funktion jedes anderen individuellen Willens, und so auch mit dem Wissen und mit dem Nichtwissen“[64]). Bezeichnend für die Fülle und Gleichzeitigkeit seiner Assoziationen folgt anschließend eine ganze „Prozedur nach jenen Grundsätzen“: „So gut wie alle Kenntnisse zusammenhängen, so gut hängen auch alle Nichtkenntnisse zusammen. Wer eine Wissenschaft machen kann, muß auch eine Nichtwissenschaft machen können, wer etwas begreiflich zu machen weiß, muß es auch unbegreiflich zu machen wissen“[65]). Die Art, wie Novalis hier fortschreitet, ist sowohl philosophisch als auch gänzlich unphilosophisch. Philosophisch ist das Organ für Zusammenhänge überhaupt. Die Methode aber, nach welcher diese Zusammenhänge erschlossen und verglichen werden, entbehrt jeglicher Methode. Von psychologischen Momenten wird unvermittelt auf Erkenntnisbeziehungen geschlossen, von Sätzen auf formale Gegensätze. Daß der Zusammenhang der Kenntnisse vom Zusammenhang des Erkannten wesentlich bestimmt

---

[59]) A. a. O. S. 57 Nr. 199.
[60]) Fragm. ed. Kamn. S. 187 Nr. 441.
[61]) A. a. O. S. 228 rN. 594.
[62]) A. a. O. S. 67 Nr. 89.
[63]) A. a. O. Nr. 953
[64]) A. a. O. S. 333 Nr. 953.
[65]) A. a. O. S. 377 Nr. 1087.

wird, wird nicht berücksichtigt. Willen und Wissen erscheint ebenso wie Nichtwollen und Nichtwissen als subjektiv „gemacht". Der allgemeine innige Zusammenhang erscheint vielmehr als ein Zusammengehängtes oder ein Zusammenzuhängendes. Die Eigenständigkeit des Seins tritt zurück hinter der Abhängigkeit des Scheins.

c) Das Organon der reinen Schematik.

Wie eigentlich dieses Subjekt zusammenhängt und mit welch planvoller Willkür es planlose Resultate ineinanderschlingt, schildert Novalis sehr getreu: „Eine seltsame Ähnlichkeit, einen Irrtum, irgend einen Zufall zusammen; so entstehen wunderliche Einheiten und eigentümliche Verknüpfungen — und eins erinnert an alles, wird das Zeichen vieler und wird selbst von vielen bezeichnet und herbeigerufen. Verstand und Phantasie werden durch Zeit und Raum auf das sonderbarste vereinigt, und man kann sagen, daß jeder Gedanke, jede Erscheinung unseres Gemüts das individuelle Glied eines durchaus eigentümlichen Ganzen ist"[66]). Diese Notiz gibt nicht nur Aufschlüsse über das romantische Experiment eigentümlicher Verknüpfungen, sie stellt selbst eine eigentümliche Verknüpfung dar von romantischer Systemlosigkeit und Kantischem System. Wie sehr Kant die Philosophie der Romantik beeinflußt hat, gerade dort, wo sie sich immer wieder auf den Mikrokosmos, das subjektive Ebenbild zurückzieht, und wie barock die Romantiker darüber hinaus artistisch kantisiert haben, tritt an dieser Stelle überzeugend in Erscheinung. Verstand und Phantasie, so sagt Novalis, vereinigen sich zu eigentümlichen Verknüpfungen. Ihre Vereinigung wird bewirkt durch Zeit und Raum. Zeit und Raum aber kommt, wie die transzendentale Ästhetik lehrt, keine absolute Realität zu, sie sind einzig die reinen Formen aller möglichen Anschauung des Subjekts. Folglich ruht der Festpunkt jeder Verknüpfung einzig im Subjekt. Doch so ist es nicht nur mit Zeit und Raum, so ist es auch mit den Kategorien. Die Kategorien sind „reine Verstandesbegriffe". Dem reinen Verstandesbegriff gesellt sich die Idee, der „notwendige Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann"[67]).

Alle Fäden der Verknüpfung laufen mithin im Subjekt zusammen. Die Erscheinungsformen sind Anschauungsformen. Selbst Stoff ist Form. Die Substanz ist Kategorie, sie ist „das Beharrliche in der Erscheinung"[68]). „Diese Beharrlichkeit ist indes doch weiter nichts als die Art, uns das Dasein der Dinge (in der Erscheinung) vorzustellen"[69]). Novalis bleibt also streng kantisch, wenn er sagt: „Substanz ist lediglich eine Idee; es ist das Ganze, worauf gerade reflektiert, was gerade angesehen wird.

---

[66]) A. a. O. S. 126 Nr. 233.
[67]) Kant, Kr. d. r. V. Bd. 3 Transzendentale Logik II. Dialektik S. 254.
[68]) A. a. O. Transzendentale Logik I. Analytik S. 162.
[69]) A. a. O. Transzendentale Logik I. Analytik S. 165.

Akzidenz ist nur sein Wechselbegriff, es wird damit sein Zustand angedeutet, die Summe von Verhältnissen, die das Ganze als Ganzes hat, Akzidenz ist im Grunde nur im Plurali brauchbar“[70]).

Zu einem Ganzen bedarf es der Verknüpfung von Substanz und Akzidenz, es bedarf der Kategorie der Gemeinschaft. Novalis erklärt: „Nur zusammen sind sie ein Ganzes, ein Etwas. Alles muß entweder in einem oder dem anderen sein. Keine dieser Materien ist entbehrlich. Zusammengenommen in ihrer Totalität sind sie das Weltall. Dies ist freilich schon eine Phantasie-Anschauung, schon ihr eigenes Produkt“[71]).

Von der Plattform der transzendentalen Logik aus zeichnet Novalis die „Phantasie-Anschauung“ einer totalen Verknüpfung der reinen Verstandesbegriffe, die das Ganze darstellt. Freilich faßt dieses Gebäude nur ein erscheinendes Ganzes, das Mannigfaltige der Anschauung, geordnet in den Einheiten der Begriffe, somit die Erfahrungswelt auf Verstandesbegriffe und in ihrer letztlichen Einheit auf eine Phantasieanschauung zurückgeführt. Wie das Subjekt selbst sich einem solchen Ganzen einfügen kann und soll, bleibt offen. Schließlich entsteht nichts anderes als ein „Organon der reinen Schematik“[72]), und als solches in bezug auf seine objektive Gültigkeit ein Organon des transzendentalen Scheins. Wieder einmal hat Novalis sich von den Netzen des Idealismus fangen und zu einer einfachen Lösung des Scheins führen lassen, die den Verhältnissen des Seins nicht entspricht. In jedem Versuch, die Unlösbarkeit des Ganzen aufzulösen, vermag das notwendige Denken das unstillbare Bedürfnis der Spekulation mit der Realität der Logik nur scheinbar zu stillen.

d) Die Dialektik von Schein und Sein.

Doch Novalis treibt seine Versuche niemals so auf die Spitze, daß er, blind für ihre Mängel, nicht wieder zu einem Ausgleich dieser Mängel zurückfindet. Er ist als Strebender ein Vieldenker, der Ideale mit zwei und drei Dimensionen hat[73]), im Gegensatz zum fertigen Eindenker. Das Ideal mit zwei und drei und mehr Dimensionen aber ist das Ganze der Seinsrealität. An diesem Ganzen, so weiß Novalis, versagen die Machenschaften der Vernunft, die Phantasie - Anschauungen, wenn ihnen nicht das Seiende als Seiendes entspricht. Die schon früher erprobte Dialektik von Schein und Sein[74]) erweist am Problem des Ganzen noch einmal ihre Berechtigung. Der Geist macht. Jedoch „Schein ist Geist, Wahrheit Materie. Schein ist das Entgegengesetzte unter der Form des Gesetzten; er scheint zu beziehen und bezieht nicht. Er scheint das Bezogene zu sein und ist's nicht. Wahrheit ist das Ganze,

---

[70]) Fragm. ed. Kamn. S. 232 Nr. 606.
[71]) A. a. O. S. 238 Nr. 606.
[72]) A. a. O. S. 239 Nr. 606.
[73]) A. a. O. S. 118 Nr. 192.
[74]) Vgl. Kap. VI 3.

Schein nur der Bruch, das Halbe, der das Ganze scheint und es nicht ist. Jene die positive, dieser die negative Größe“[75]). Mit einer solchen Betrachtung berichtigt Novalis nicht nur seine eigenen Fehlerquellen, er entdeckt und verteidigt damit auch eine alte ontologische Grundwahrheit, die gerade der deutsche Idealismus eines Kant und besonders eines Fichte bis zu Hegel und dem Neukantianismus zu einer dogmatischen Unwahrheit zu stempeln gesucht hat. Novalis entzaubert nicht nur den transzendentalen Schein der Wissenschaftslehre, der in Wahrheit das Entgegengesetzte unter der Form des Gesetzten, das Bezogene unter der Form des Ursprünglichen ist, er entzieht auch der Annahme eines absoluten Vernunftgeistes im Sinne Hegels den Boden, dessen Wirksamkeit immer nur eine Scheinwirksamkeit bleibt. Denn er scheint zu beziehen und bezieht nicht. Er bildet nur kraft der Beziehung der Erkenntnis die Beziehungen der Realität im Bewußtsein ab. Er scheint das Bezogene zu sein und ist's nicht. Denn er setzt in jenem Bedürfnis der Wissenschaftslehre, das Unendliche auszufüllen, logische und wirkliche Gegebenheit, Schein und Sein, Geist und Materie gleich, hält das Fremde für entfremdetes Selbst. Einer solchen halben Wahrheit, die ein ganzer Irrtum ist, stellt Novalis das Erfordernis einer neuen Wahrheit entgegen, die das Ganze umfaßt, nicht nur in der Vielfalt seiner geselligen Verhältnisse, sondern auch in einer gerechten Zuordnung der Verhältnisglieder. Der Geist muß lernen, daß er nur der Bruch ist, das Halbe, der das Ganze scheint und es nicht ist. Er muß lernen, daß das Ganze dem Geist ebenso unerreichbar bleibt wie dem Subjekt und daß der Geist im Ganzen ebenso nur einen Teil, ein Glied darstellt. Der Geist muß lernen, sich in die Vollständigkeit der Verhältnisse mit der gebührenden Bescheidenheit einzufügen; nur so wird es ihm gelingen, einen angemessenen Beitrag für die ganze, die allgemeine Wahrheit zu leisten.

8. Das Individuum als Funktion des Universums.

a) Das Natursystem des Individuums.

Novalis hat immer wieder gesucht, den Wissenstrieb, der „aus Geheimnis und Wissen wunderbar zusammengesetzt“ ist[76]), auf das Sein an Stelle des Scheins, auf das Ganze an Stelle des Halben zu richten. Er hat gesucht, die Individualität dem Ganzen einzuordnen, das Begrenzte miteinander zu beziehen. So sagt er: „Das Allgemeine jedes Augenblicks bleibt, denn es ist im Ganzen. In jedem Augenblick, in jeder Erscheinung wirkt das Ganze“[77]). Und weiter: „Jeder individuelle Lebensprozeß wird durch den universellen Lebensprozeß, das Natursystem eines Individuums sowohl durch die übrigen individuellen Natursysteme als durch das höhere allgemeine — und am

[75]) A. a. O. S. 71 Nr. 68.
[76]) A. a. O. S. 249 Nr. 630.
[77]) A. a. O. S. 244 Nr. 609.

Ende durch das Natursystem des Universums mitbestimmt. Mit Recht kann man also das vollständige Natursystem eines vollkommenen Individuums — eine Funktion jedes andern vollkommenen Individuums und eine Funktion des Universums nennen, darin liegt vielleicht der Charakter eines vollständigen Individuums“[78]). Das Individuum ist zwiefach bestimmt, einmal vom Universum als einer Vielheit und darüber hinaus vom Universum als einer einheitlichen Ganzheit. Die Vielheit des Universums offenbart sich in der Summe aller Individuen, die aber gleichsam noch nicht addiert ist. Der Seinszusammenhang stellt sich dar als eine unendliche Kette ineinandergreifender Bestimmungen, die sich wiederum in Bedingungen und Beziehungen scheiden lassen. Ein jedes Individuum ist in seinen Bedingungen und Beziehungen bestimmt durch die Besonderheit jedes anderen Individuums.

Darüber hinaus ist das Individuum von umfassenderen Einheiten und schließlich von der universalen Einheit als der höchsten Individualität des geschlossenen Ganzen bestimmt. Die durchgehend verflochtene Vielheit der Individuen bedingt und trägt diese höhere Einheit der Ganzheit, die jedoch aus ihren Bedingungen allein nicht erklärbar ist. Sie hat ihre eigene selbständige Struktur und Causalität und diese Causalität wirkt wieder im Wechsel bedingend und beziehend auf die Individuen zurück.

b) Das Geistsystem des Individuums.

Der Abhängigkeit, die das Natursystem des Individuums an das Natursystem des Universums schließt, entspricht noch einmal die besondere Abhängigkeit, die das Geistsystem des Individuums Mensch an das Geistsystem des Universums schließt. Denn der Mensch verharrt in jener eigentümlichen doppelten Bindung seiner Existenz, daß er nicht nur ein ζῷον, sondern auch ein ζῷον πολιτικόν ist, das „unter den Tieren oder in der Natur ist, was Staat und Philosophie in ihren Verhältnissen sind: das Assoziationswesen“[79]).

c) Die höhere Wissenschaftslehre.

Dieses Assoziationswesen, selbst schon eine Gesellschaft, ein kleines Volk, hat wiederum seine „höhere Wissenschaftslehre, wo von zusammengesetzten Menschen gehandelt wird“[80]). Die „höhere Wissenschaftslehre“ umfaßt „Staat, Kirche, Ehe, Gesellschaft, Publikum — lauter Begriffe, die auf unsere eigentlich menschlichen Verhältnisse, das ist, auf unseren Bestand in einer unendlichen Assoziation von Vernunftwesen, den eigentlichsten Bezug haben“[81]). Die unendliche Assoziation

[78]) A. a. O. S. 200 Nr. 508.
[79]) A. a. O. S. 471 Nr. 1470.
[80]) A. a. O. S. 470 Nr. 1465.
[81]) A. a. O. S. 470 Nr. 1466.

nimmt an der Person als geschlossener Individualität keinen Anteil. „Der einzelne Mensch interessiert die Gesellschaft nur als Fragment und in Beziehung auf seine Anlage zum Familiengliede“[82]). Das System, das die Assoziationswesen in Familien, die Familien in Gesellschaften zusammenschließt, gipfelt in der „Magie einer Staatsverbindung“[83]); denn: „Das Bedürfnis eines Staats ist das dringendste Bedürfnis eines Menschen. Um Mensch zu werden und zu bleiben, bedarf es eines Staats. Je gebildeter, desto mehr Glied eines gebildeten Staats“[84]). Das Individuum ist nicht nur Funktion des Staates, der Staat ist auch Funktion anderer Staaten. „Staaten erziehen sich selbst oder werden erzogen von anderen Staaten“[85]). Die Vielzahl der ineinandergreifenden Staatensysteme schließt sich zusammen zur Einheit des „Weltstaats“. Er ist „der Körper, den die gesellige Welt beseelt. Er ist ihr notwendiges Organ“[86]).

d) Die Anpassung der Theorie.

Dem Natursystem des Universums und dem Kunstsystem des Weltstaates sucht Novalis die Theorie anzugleichen. „Alle Theorie ist Astronomie“[87]). Denn wie im Lebensprozeß der Individuen, wie in der Staatenbildung der Assoziationswesen, so ist auch „in einem vollständigen System vollkommene Tätigkeit, ohne Bedürfnis, ohne Unruhe, ein Glied greift ins andere, und in sich selbst beschlossen rollt das System seine unveränderliche gesetzmäßige Bahn um ein höheres System herum, mit welchem es zu einem Lauf (Zweck) in gleicher Dignität verbunden ein neues größeres System ausmacht“[88]). Dem Universum als dem Zentralorgan aller Funktionen, dem Weltstaat als dem notwendigen Organ aller Staaten entspräche so als Zentralorgan der geistigen Tathandlung ein System aller Systeme. Ein solches Universalsystem ist die Weltgeschichte. „Partielle Geschichten sind durchaus nicht möglich. Jede Geschichte muß Weltgeschichte sein, und nur in Beziehung auf die ganze Geschichte ist historische Behandlung eines einzelnen Stoffs möglich“[89]).

9. Die spekulative Metaphysik des Ganzen.

Aber in dieser neuen Vereinheitlichung des Weltganzen liegt zugleich eine neue Gefahr, die Gefahr, das Ganze zu einer Universalpersonalität zu erheben. In ihren äußersten Erscheinungen beruhen die Gegensätze auf inneren Ähnlichkeiten, dem transzendentalen Ich steht das Universum als „das absolute Subjekt oder der Inbegriff aller Prädikate“ entgegen[90]). Dieses absolute Subjekt, der

[82]) N.' Briefwechsel m. d. Schlegels S. 121.
[83]) Fragm. ed. Kamn. S. 470 Nr. 1467.
[84]) A. a. O. S. 491 Nr. 1549.
[85]) A. a. O. S. 491 Nr. 1549.
[86]) A. a. O. S. 487 Nr. 1536.
[87]) A. a. O. S. 201 Nr. 508.
[88]) A. a. O. S. 200 Nr. 508.
[89]) A. a. O. S. 523 Nr. 1638.
[90]) A. a. O. S. 228 Nr. 594.

geradezu scholastische „Inbegriff aller Prädikate“ ist nun auch gleich dem intellectus infinitus der Inbegriff der absoluten Realität. Hier zeigt sich Novalis als Nachfahre des Thomas und als Vorfahre Hegels. Er schließt: „Nur das Ganze ist real. Nur das Ding wäre absolut real, das nicht wieder Bestandteil wäre“[91]). Der Realitätsgrad des Einzeldinges wird demnach an dem Grad der Ferne gemessen, welche die Ableitung des Dinges vom Subjekt bestimmt. Mit der Individualität nimmt die Realität ab. „Jedes Ding steckt im höheren Dinge oder weitern“[92]).

10. Systemdenken und Problemdenken.

Der metaphysische Gehalt des Problems des Ganzen verleitet das Problemdenken zum spekulativ vorgreifenden Systemdenken. Das spekulative Systemdenken hat die schwierige Aufgabe einer „Realisierung, Ausfüllung der Null“[93]) zu lösen, und diese Null macht sich überall dort fühlbar, wo die Erkenntnis auf dunkles, unbekanntes, geheimnisvolles Sein stößt, mithin dort, wo die Bedingungen der Erkenntnis den Bedingungen des Gegenstandes nicht genügen. Eine Ausfüllung dieser Sphäre, noch dazu eine vollständige Ausfüllung der dunklen Leere ist nur möglich kraft eines „Inbegriffs aller Prädikate“, heiße dieser nun Ich oder Gott oder Welt. In der Gewaltsamkeit der Annahme eines ausschließlichen Mittelpunktes, der Anfang und Ende von allem ist, berühren sich die großen spekulativen Gegensätze. Novalis hat richtig erkannt, daß alle „systematischen Denker notwendig Monarchisten und Religiosen“ sind[94]). Sie verfehlen das Sein, indem sie es scheinbar bezwingen. „Die mathematische Natur verzehrt die unermeßliche“[95]).

Novalis ist — obwohl er sich immer wieder im Systemdenken versucht hat, kein Systemdenker. Er ist Problemdenker und als solcher stellt er der Monarchie der systematischen Denker „die szientifische Republik“ als „den hohen Zweck der Gelehrten“ hin. Der ontologischen Einsicht des allgemeinen innigen Zusammenhanges entspricht die Forderung der „innigsten Gemeinschaft aller Kenntnisse“[96]). Nennt man diese Gemeinschaft Wissenschaft, so begreift eine solche Wissenschaft das „Definieren en masse“[97]). Vollendet aber ist diese Wissenschaft der Gemeinschaft erst dann, „wenn sie 1. auf alles angewandt ist, 2. wenn alles auf sie angewandt ist, 3. wenn sie als absolute Totalität, als Universum betrachtet, sich selbst als absolutes Individuum mit allen übrigen Wissenschaften und Künsten, als relativen Individuen, untergeordnet wird“[98]).

---

[91]) A. a. O. S. 59 Nr. 67.
[92]) A. a. O. S. 59 Nr. 67.
[93]) A. a. O. S. 371 Nr. 1072.
[94]) A. a. O. S. 488 Nr. 1538.
[95]) A. a. O. S. 528 Nr. 1656.
[96]) A. a. O. S. 179 Nr. 408.
[97]) A. a. O. S. 131 Nr. 259.
[98]) A. a. O. S. 151 Nr. 341.

11. Poesie als Schlüssel der Philosophie.

Diese Erklärung kommt wieder auf ein System aller Systeme, das die Zusammenwirkung alles Bezogenen und aller Beziehungen durchleuchtet, hinaus. Daß aber ein solches nicht in der Luft schwebt, sondern daß es stets in der seienden Wirklichkeit verwurzelt bleibt, hat Novalis klar erkannt. Das Organ des Menschen, das ihm die Ordnung des Weltgefüges aus dem Zusammenstimmen von Erfahrung und Gegenstand erschließt, ist die Philosophie. Aber die Bedingung der Möglichkeit dieser Auswertung ist ein ursprünglicheres, tiefer im Seinszusammenhang haftendes Organ, das Organ des gefühlsmäßigen Erlebens selbst, die unmittelbare schöpferische Wertantwort, mit der das seiende und erlebende Subjekt auf den seienden und lebendigen Kosmos reagiert: die Poesie. „Wie die Philosophie durch System und Staat die Kräfte des Individuums mit den Kräften der Menschheit und des Weltalls verstärkt, das Ganze zum Organ des Individuums und das Individuum zum Organ des Ganzen macht — so die Poesie in Ansehung des Lebens. Das Individuum lebt im Ganzen und das Ganze im Individuum. Durch Poesie entsteht die höchste Sympathie und Koaktivität, die innigste Gemeinschaft des Endlichen und Unendlichen“[99]). Poesie ist das unmittelbare Empfinden der Einheit von Subjekt und Welt, die Hingabe des Gefühls an die Unendlichkeit, in die es verschlungen ist und das Zurückströmen dieser Hingabe aus der Unendlichkeit in das ontologische Wissen des Gefühls, welches dem religiösen Empfinden Schleiermachers nah verwandt ist, das als „das unmittelbare Sein alles Endlichen im Unendlichen unmittelbar in Euch lebt“[100]). Es ergibt sich daraus, daß „die Ästhetik ganz unabhängig von der Poesie“ ist[101]). Vielmehr ist Poesie der Schlüssel der Philosophie“[102]) und „Philosophie die Theorie der Poesie“[103]). Die

[99]) A. a. O. S. 596 Nr. 1875.

[100]) Reden über d. Relig. S. 62. Auch Eduard Havenstein weist besonders darauf hin, „daß Novalis eine neue Erkenntnistheorie aufstellt, ohne sich wohl der Konsequenzen seiner Ausführungen bewußt zu sein. Realität, Sein an sich und Wahrheit wird uns nicht durch den Intellekt, sondern durch das Gefühl gegeben.“ (Friedrich von Hardenbergs ästhetische Anschauungen, Berlin 1909 S. 99). Darüber hinaus wird die unmittelbare Neuorientierung des romantischen Lebensgefühles in dieser Wendung zur Poesie greifbar. Erwin Kirchert sagt in seiner „Philosophie der Romantik“ (Jena 1906 S. 2) „Gewiß ist nur eines: es wird hier etwas Neues als Wirklichkeit empfunden, als Dasein, als Leben. Es ist ein bestimmtes Gefühl da von dem, was Leben ist, und es will sich durchsetzen. Es handelt sich einfach um eine seelische Wirklichkeit.“ Weniger psychologisch und damit für die ontologische Subjekt-Weltbeziehung charakteristischer beleuchtet Nicolai Hartmann diese „Lebensstimmung eigener Art.“ Er sagt von ihr: „Sie ist weit entfernt, in der Gefühlsstimmung aufzugehen. Hinter allen Stimmungswerten, wie sie uns romantische Dichtung vermittelt, leuchtet ein inhaltliches Etwas durch, ein neuer Sinn und Gehalt des Lebens, ja ein Leben selbst in neuem Sinne.“ (Die Philosophie des deutschen Idealismus, I. Bd. Berlin-Leipzig 1923 S. 187).

[101]) Fragm. ed. Kamn. S. 600 Nr. 1881.

[102]) A. a. O. S. 596 Nr. 1875.

Erkenntnisbindung überhöht die Seinsbindung. „Wo ein Erkennen ist, ist auch ein Sein", weiß Novalis[104]). Die Poesie ist somit nicht nur die Bedingung aller Philosophie, sie ist auch die große Rechtfertigung der Theorie, verhilft dieser wahrhaft zu jenem idealen Leben, als das Novalis sie gepriesen hat und was sie bleiben muß, wenn die Gemeinschaft der Kenntnisse den allgemeinen innigen Zusammenhang abbilden und nicht zur bloßen Spekulation ausarten will. Denn: „Die Trennung von Poet und Denker ist zum Nachteil beider. Es ist ein Zeichen einer Krankheit und krankhaften Konstitution"[105]).

12. Zusammenfassende Kritik.

Das Beste, was Novalis zur Metaphysik des Ganzen beigesteuert hat, sind die Versuche einer möglichst umfassenden Darstellung des Problems: das Ausbreiten des Unendlichen in unabsehbaren Verbindungen, die Zuordnung des Einzelnen, die ontologische Einbettung der Erkenntnis, die Bezüglichkeit von Leben und Erkennen, von Sein und Denken und die notwendige Abhängigkeit, die die Betrachtung an die unmittelbare Empfindung bindet nicht nur im Sinne einer herkünftigen Verwurzelung, sondern auch im Sinne einer verpflichtenden Entsprechung der Erkenntnis. Eine Wissenschaft wird gefordert, die die Vielheit des Seienden nicht mehr mit der formalen Einheit vergewaltigt, sondern ein der Unendlichkeit entsprechendes Verhältnisglied darstellt.

Soweit Novalis seine eigenen Forderungen befolgt, gelangt er vorwärts, wirft er Licht auf unerschlossene Gebiete. Aber er hat diese Straße nicht immer eingehalten, er ist von ihr abgeschweift, um in den idealistischen Systembahnen seiner Zeit der Verlockung eines subjektiven oder objektiven Idealismus nachzuhängen, die im Subjekt das Analogon des Universums und im Universum das absolute Subjekt erblicken wollten. Eine jede Problemstellung ist bei Novalis Ausgangspunkt einer besonderen spekulativen Lösung. Aber, dies muß betont werden, niemals hat er seine Spekulationen ernster genommen als sie es verdienen. Immer wieder hat er sie als Schein entkleidet, hat sich selbst widersprochen und in diesem Widerspruch, der zugleich einen Hinweis, wie man es anders machen könne, in sich schloß, auch das Zeitalter, das in ihm seine besondere Form des Bewußtseins erreichte, im Kern getroffen.

Er definiert und improvisiert en masse. Aber die Mannigfaltigkeit der Problemstellungen wird zusammengehalten von der Einheit des Problems. Und da es Novalis in der Hauptsache um das Problem als solches zu tun war, ist es möglich geworden, das einheitlich Geschaute in der vielseitigen Schau anzudeuten, wie auch Novalis über Andeutungen nicht hinausgekommen ist. Die ontologische Grundhaltung, die ihr be-

---

[103]) A. a. O. S. 599 Nr. 1876.

[104]) Novalis' Schriften ed. Kluckhohn II. Bd. Fragmente u. Stud. V S. 208.

[105]) Fragm. ed. Kamn. S. 607 Nr. 1907.

deutendstes Merkmal ist, tut das Ihrige, dem erschauten Bilde nicht nur sein Maß an objektiver Gültigkeit zu wahren, sondern auch dem frühen Stadium dieser neuen ontologischen Begründung, die heimlich mit der Höhe der idealistischen Systeme emporkeimte, ein gebührendes Interesse zu sichern.

VIII. Der Geist.

1. Das geistige Sein im Idealismus.

Wenn die Romantik das Problem des Ich, des Nicht-Ich oder die Verquickung beider im Aspekt des Ganzen aufrollt, unterliegen ihre Problemstellungen meist weitgehenden subjektiven Beschränkungen, die nur Ausschnitte der Gebilde zur Erscheinung bringen. Der transzendentale Gesichtspunkt des Zeitalters macht sich in allen Betrachtungen des Ich oder Nicht-Ich vorwiegend geltend und hebt an der Wirklichkeit und ihren individuellen Erscheinungsformen besonders das Subjekt-Objekt-Verhältnis heraus, das als Gegenüberstellung und Beziehung zweier verschiedener Seinsweisen die hintergründige Einheit des Seins leugnet. Die Intelligenz begnügt sich nicht damit, die Welt der Gegenstände auf den Umkreis möglicher Erfahrung einzuschränken, sie erklärt darüber hinaus die Erscheinungen für bloßen Schein, leitet sie als Gegenstehende und Entgegengesetzte aus dem Setzenden her. Es gibt nur eine Realität: die des notwendigen Denkens, der Vernunft, der Intelligenz. Mit diesem Dogma baut der Idealismus allenthalben eine spekulative Dialektik von Natur und Geist, von Gezeugtem und Gemachtem aus, die der Erfahrung einer geistleiblichen Einheit niemals entspricht. Aber nicht nur der Bestätigung durch die Erfahrung mangelt es der idealistischen Dialektik, sie selbst hat schon durch die ausschließliche Behauptung der Denkwirklichkeit die natürliche Wirklichkeit als gleichberechtigten Widerpart ausgeschaltet und somit die Seinsantinomie als bloße Scheinantinomie enthüllt. Das ontologische Interesse des Idealismus geht allein auf das geistige Sein. Es wurde oben gezeigt[1]), wie die Romantik auch hier neue Wege gesucht und eingeschlagen hat, indem sie die Einheit der Vernunft einbettete in die widerspruchsvolle Vielheit des inneren Weltalls und die These eines absoluten Subjekts belebte durch die Lebenswirklichkeit des personalen Geistes. Hält man die Untersuchungen über das Ich, das Nicht-Ich und das Ganze vergleichend zusammen, so ergibt sich für jede der Untersuchungen ein allen dreien gemeinsames Feld: die ursprüngliche Realität des geistigen Seins und der Formenreichtum seiner Offenbarung. Es stellt sich dar als besondere Personalität und als Universalpersonalität, als Ich-Geist und als Weltgeist, als Gedankenmolekül und als Inbegriff aller Prädikate, als Form und Stoff, als Schein und Sein, als logisches und als magisches Organ, als beziehende und bezogene Funktion. Hieraus wird deutlich, daß die

[1]) Vgl. Kap. V 4b, c.

auf die Unendlichkeit des Ganzen, gehende Schau der Romantik in Rücksicht ihrer idealistisch-transzendentalen Blickrichtung weniger das Universum denn eine Teilwelt — und diese in einer kühnen und seltenen Intensität der Durchdringung erfaßt hat: das innere Weltall des Geistes.

Geistiges und natürliches Sein sind die beiden Seinsweisen des einen realen Seins. Der Geist ist real und als reales Sein hat er besondere Weisen seiner Existenz. Er erhöht das Individuum zur Person, zum personalen Geiste. Er waltet in breiteren raumzeitlichen Ausmaßen in den leibgeistigen Trägern des Geschehens und erhöht in der durchgehenden Verschmelzung von Wirklichkeit und Wesenheit den Prozeß der Natur zum Prozeß der Geschichte, überbaut noch in der lebendigen Verquickung der einen gemeinsamen Existenz die gemeinschaftliche Natur mit dem gemeinschaftlichen Geiste.

2. Das Problem in den Problemstellungen.

Die entscheidende Frage, vor die das Problemdenken des geistigen Seins sich immer wieder gestellt sieht und von deren Beantwortung zugleich eine Entscheidung des Systemdenkens abhängt, ist diejenige nach der Seinsweise des geistigen Seins, die die Frage nach dem Sein des Geistes überhaupt einschließt. Hat das geistige Sein ein vom natürlichen Sein verschiedenes Ansichsein, ja steht neben der ausgedehnten körperhaften Substanz eine nicht ausgedehnte geistige Substanz, und hat vielleicht weiter diese Geist-Substanz ein ursprünglicheres Sein als die körperhafte Substanz? Ist etwa, wenn dieses zutreffen sollte, das körperhafte Sein nur eine bedingte Erscheinungsform des unbedingten geistigen Seins? In solcher Art der Frage liegt immer schon die beginnende Antwort. Die Frage nach dem geistigen Sein ist in den verschiedensten Abwandlungen stellbar. Ist der Seinszusammenhang als solcher ein geschichteter Aufbau des Seienden und bildet in diesem Schichtenaufbau die niedere Schicht die Bedingung der höheren? Ja, wie ist die Stufenleiter des Seienden zu erklären, sind die Prinzipien des Tragenden und Getragenen verschieden geartet oder sind sie gleichgeartet? Sind die Schichten etwa bloße abgestufte Spielarten eines elementaren Substantiellen und stellt das geistige Sein als seine letzte und vornehmste Seinsweise eine Art „Naturphilosophie“[2]) im Sinne Friedrich Schlegels dar? Dies wären zwei genau entgegengesetzte Annahmen. Die Welt als Abbau wird der Welt als Aufbau — die ursprüngliche selbständige Realität des freischwebenden Geistes und die notwendige Beziehung, die alles Natürliche auf geistiges Sein zurückführt, wird der ursprünglichen Realität einer elementaren Stofflichkeit entgegengehalten, die als substantieller Urgrund die Bedingung des geistigen Seins verkörpert.

Angesichts der Unversöhnlichkeit der Fronten wird gerade an dieser Unversöhnlichkeit noch eine dritte mittlere Fragestellung deutlich, die

---

[2]) Schlegel, Fragm. S. 22 Nr. 82.

geistiges und natürliches Sein aufeinander bezieht und auseinander entwickelt, ohne die anspruchsvollen Fragen nach Selbständigkeit und Abhängigkeit in einem eindeutigen Entweder-Oder aufzuheben. Vielmehr haben beide ihre besonderen Abhängigkeiten und ihre besondere Art der Selbständigkeit, deren Miteinander und Gegeneinander den Seinszusammenhang ebensowenig sprengt wie das Widerspiel, das Kant zwischen dem Wirkungszusammenhang der Erfahrung und der Wirksamkeit der Freiheit aufzeigte.

Die methodologische Folgerung, die der systematischen Entscheidung des Problemdenkens für eine der drei Fragestellungen anhängt, ist die Wendung zum Idealismus, zum Materialismus oder zum Realismus; oder vorsichtiger, um der groben Verfälschung aller „Ismen" auszuweichen, die Wendung zu einer metaphysischen, zu einer nur physischen oder einer ontologischen Problembehandlung.

3. Reiner und empirischer Geist.

Der Vieldenker Novalis wird sich nicht systematisch festlegen lassen. Er unterscheidet zwei Seinsweisen des geistigen Seins: den reinen Geist und den empirischen Geist. „Der Geist überhaupt ist der reine und empirische Geist"[3]). Reiner Geist und empirischer Geist verhalten sich zueinander wie Wesenheit und Wirklichkeit. Das Schema der Wissenschaftslehre wird vorbildlich. „Der reine Geist und die reine Materie sind für die Denkmöglichkeit, die empirischen für die Denkwirklichkeit." Die „Denkmöglichkeit" charakterisiert Novalis als „reines (ideales) Denken," die „Denkwirklichkeit" als „empirisches (reales) Denken"[4]). Die Denkwirklichkeit wird aus der Denkmöglichkeit abgeleitet. Das Modell ist wiederum die Wissenschaftslehre. Die Wissenschaftslehre ist „ein Denkerzeugungsprozeß"[5]). Sie legt die Realität des notwendigen Denkens, die Denkmöglichkeit, zugrunde und erklärt aus der Möglichkeit die Wirklichkeit, ohne die Innerlichkeit zu durchbrechen. Denkwirklichkeit und Denkmöglichkeit verhalten sich zueinander wie die niedere und höhere Naturgeschichte des geistigen Seins nach der Art der Scholastik.

Eine gewisse Klärung schafft die Untersuchung der Seinsweisen des reinen und empirischen Geistes. „Der reine Stoff des reinen Geistes ist: Sein; der empirische Stoff: Bezogensein (Dasein) oder mannigfaltiges Sein. Die reine Form: Sphäre; die empirische: bezogene Sphäre oder mannigfaltige Sphäre"[6]). Danach ist der Geist eine Art scholastischer Intellekt, für den Sein und Können zusammenfallen. Er ist reiner Stoff und reine Form, reines Sein und reiner Raum, was Novalis mit „Sphäre" bezeichnet. Die reine These bleibt leerer Begriff. „Sein

[3]) Fragm. ed. Kamn. S. 64 Nr. 68.
[4]) Fragm. ed. Kamn. S. 64 Nr. 68.
[5]) A. a. O. S. 108 Nr. 151.
[6]) A. a. O. S. 64 Nr. 68.

drückt den Charakter der bloßen Beziehbarkeit, die Vorstellung, die bloße Möglichkeit einer Beziehung, die bloße Rezeptivität aus“[7]). Aber demselben reinen Geist kommt auch empirischer Stoff und empirische Form zu: Das Dasein als bezogenes Sein, der mannigfaltige Raum als der bezogene Raum. Indem Novalis dem reinen Geist empirischen Stoff und Form zugesteht, nennt er ihn in diesem Stadium seines eigenschaftlichen In-Erscheinung-Tretens schlechthin empirischen Geist. Der empirische Geist hat wiederum reinen Stoff und reine Form und empirischen Stoff und empirische Form. Novalis entwickelt den empirischen Geist. „Der reine Stoff des empirischen Geistes ist Sein durch die Einbildungskraft“[8]). Diese Ableitung entspricht ganz dem Schema der Wissenschaftslehre, welches dartut, „das alle Realität für uns bloß durch die Einbildungskraft hervorgebracht werde“[9]). Die Einbildungskraft liefert dem empirischen Geist die Materie. Seine reine Form ist „die wesentliche Bedingung des Seins durch die Einbildungskraft“[10]). Damit setzt Novalis in der Herkunft des empirischen Geistes die reine Form als Bedingung des reinen Stoffs und treibt die Ableitung so immer weiter auf abstrakte Verhältnisse. Greifbare Aussagen bezeichnen den empirischen Stoff und Form. „Der empirische Stoff des realen Geistes: mittelbares Sein durch die Materie, die empirische Form: die wesentliche Bedingung des mittelbaren Seins durch die Materie“[11]). Die Untersuchung läuft parallel zur reinen Ableitung. Aber sie schließt nicht wie diese mit einem Kreislauf, der reinen Stoff durch reine Form usw. ins Unendliche ableitet. Dies wird erreicht, weil Stoff und Form nicht mehr in einer Ebene liegen. Der Realstoff des empirischen Geistes hat seine selbständige gehaltliche Bedingung in der Materie. Die Realform des empirischen Geistes liefert die inneren Formbedingungen, (deren Vorbedingungen wieder die reinen Formbedingungen sind) deren Gerüst das der Form zufließende Material als „mittelbares Sein“ einschließen und zu einer form-stofflichen Einheit verschmelzen soll. Was aber befassen genau Realform und Realstoff des empirischen Geistes? Novalis erklärt: „Die Formen des empirischen Geistes sind Synthesis und Analysis. Die Stoffe des empirischen Geistes sind Vernunft (Ideen) und Verstand (Begriffe)“[12]).

Weit mehr als die Einflüsse Fichtes sind in dieser Untersuchung des Novalis die Einflüsse Kants ersichtlich. In einem seltsamen Zugleich folgt Novalis der Kantischen Kritik und weicht von ihr ab[13]). Der

[7]) A. a. O. S. 69 Nr. 68.
[8]) A. a. O. S. 64 Nr. 68.
[9]) Grundl. d. ges. Wiss.-Lehre 2. Teil § 4 S. 146.
[10]) Fragm. ed. Kamn. S. 64 Nr. 68.
[11]) A. a. O. S. 64 Nr. 68.
[12]) A. a. O. S. 65 Nr. 68.
[13]) Auch Eduard Havenstein unterstreicht in seiner Untersuchung: „Novalis fühlt sich wohl als dankbaren Schüler Kants und dankbaren Schüler Fichtes, aber er läßt sich von keinem System einspinnen, sondern er geht, so oft er auch wirklich oder scheinbar auf beider Fahnen schwört,

Geistbegriff ist ein unkantischer, im Grunde auch, jedenfalls auf den frühen Fichte angewandt, ein unfichtischer Begriff. Der Geist ist ein romantischer Begriff, der nicht zufällig erstmals bei Schelling auftaucht. Das Geist-Schema des Novalis allerdings erinnert an das Schema der Wissenschaftslehre. Der eine, der reine Geist setzt innerhalb seiner Sphäre dem reinen Geist den empirischen Geist entgegen. Das ist nicht nur ein Schema der wagerechten Entgegensetzung, sondern zugleich eine senkrechte Ableitung mit drei verschiedenen Stadien. Der höchsten Phase des absoluten reinen Geistes folgt eine abgeleitete oder bezogene Reinheit, die schließlich auf einer dritten Stufe zum empirischen Geist absinkt. Bei Kant findet sich dazu nichts Entsprechendes. Er unterscheidet zwei transzendentale Vermögen: Vernunft und Verstand. Aber es ist diesen „Vermögen" wesentlich, daß sie rein formaler Natur sind. Vernunft und Verstand sind zwei verschiedene Stadien des transzendentalen Vermögens. Mit dem heutigen Begriff könnte man sagen: Das Vermögen der Vernunft „überbaut" das Vermögen des Verstandes, wie denn Kant formuliert: „Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln sein, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien. Sie geht also niemals zunächst auf Erfahrung oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heißen mag und von ganz anderer Art ist als sie von dem Verstande geleistet werden kann"[14]). Novalis geht also gänzlich unkantisch vor, wenn er die transzendentalen Funktionen Vernunft und Verstand als Stoffe des empirischen Geistes begreift. Indessen versteht man seine Erklärungen, wenn er vom reinen Geist keine Eigenschaft aussagen, ihm einzig den Charakter der Beziehbarkeit zusprechen will. Dann sind Vernunft und Verstand als konkrete intellektuelle Arbeiter Stoffe des empirischen Geistes. Ähnlich steht es mit den Realformen des Geistes Synthesis und Analysis. Wenngleich die stoffliche Auslegung der Kantischen „Vermögen" nicht recht einzusehen ist, so leuchtet doch die Formalität bei Synthesis und Analysis ohne weiteres ein, denn sie sind „Verfahren", zusammennehmende und zergliedernde Handlungen „des Geistes in Ansehung der Materie", würde Novalis sagen.

---

in Wahrheit weit über beide hinaus. So gebraucht er unbedenklich Kantische Termini, ohne sich durch die ihnen von Kant gezogenen engen Grenzen beschränken zu lassen." (S. 41 Fr. von Hardenbergs ästhetische Anschauungen.) Dazu ist noch zu sagen, daß Novalis zwar im großen und ganzen über die Kantische Philosophie nur oberflächlich: durch Darstellungen und vom Hörensagen sowie durch Fichte unterrichtet war, daß er sich aber doch auch mit einzelnen Teilen vordringlich der „Kritik der reinen Vernunft" aber auch der „Kritik der praktischen Vernunft" und der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" eingehender beschäftigt hat. (S. 41 Fr. von Hardenbergs ästhetische Anschauungen.)

[14]) Kr. d. r. V. III. Bd. S. 239.

Einen Vergleichspunkt zu der Denkmöglichkeit und Denkwirklichkeit des Novalis findet sich am ehesten bei Kant im reinen und empirischen Denken. Das reine Denken ist Denkmöglichkeit, das empirische Denken ist Denkwirklichkeit. Kant unterscheidet: „Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich“[15]). Kant kennt somit, um in der Begriffssprache des Novalis zu bleiben, nur eine „reine Form“, keinen reinen Stoff. Die reine Form ist die wesenhafte Möglichkeit der Form. Die Wirklichkeit bleibt stets angewiesen auf eigenständige materiale Bedingungen, auf stoffliches Bezogensein.

4. Reine und empirische Materie.

Aber diese materialen Bedingungen, an denen die Beziehung des empirischen Geistes ansetzt, sind bei Novalis noch nicht geklärt. Denn die Formstofflichkeit des Geistes hat mit der Materie nichts zu tun. „Der Geist ist, was die Materie nicht ist, und ist nicht, was die Materie ist“[16]). Eine ableitende Begründung der Materie erweist sich als notwendig. Novalis gibt sie genau nach dem Schema der Geist-Ableitung. „Reine Materie — empirische Materie. Letztere besteht aus der bezogenen Materie. Erstere aus der unbezogenen. Die unbezogene ist die ideale. Der Stoff der idealen ist der reine und empirische. Der reine Stoff der idealen ist einfaches Sein; der empirische mannigfaltiges Sein. Die reine Form: Sphäre; die empirische: mannigfaltige Sphäre des Seins. Die bezogene Materie hat ebenfalls doppelten Stoff und Form. Reiner Stoff: unmittelbares Sein durch die Einbildungskraft; empirischer Stoff: mittelbares Sein durch den Geist. Reine Form: Bedingung des reinen Stoffs der bezogenen Materie; empirische Form: Bedingung des empirischen Stoffs der bezogenen Materie“[17]).

Auch die Materie, ob rein, ob empirisch, hat ihre eigene Formstofflichkeit. Wird der empirische Stoff des realen Geistes übergreifend von der Materie bezogen, so bezieht die Materie ihren empirischen Stoff wiederum übergreifend vom Geist. Der reine Stoff des empirischen Geistes und der reine Stoff der bezogenen Materie sind derselbe. Beide sind Sein durch die Einbildungskraft. Der reine Stoff der reinen Materie ist der gleiche Stoff wie der reine Stoff des reinen Geistes. Da Novalis ausdrücklich Geist und Materie als voneinander wesensverschieden bezeichnet, darf man aus dem Vergleich beider Ableitungen eine versöhnliche Grundhaltung herauslesen, die an den unterschiedlichen Gebilden die Einheit des Seins im Anderssein erfaßt. Die gleiche Beziehung gilt für reinen Geist und reine Materie wie für empirischen Geist und empirische Materie. Denn in der Denkmöglichkeit walten ja dieselben Verhältnisgesetze wie in der Denkwirklichkeit. Indessen ergibt diese Be-

---

[15]) A. a. O. Kr. d. r. V. III. Bd. S. 185.
[16]) Fragm. ed. Kamn. S. 64 Nr. 68.
[17]) A. a. O. S. 64 Nr. 68.

gründung nichts weiter als eine rein formale Erläuterung der Begriffe, die als solche leer bleibt. Die unbezogene Materie ist bloße Negation wie der reine Geist. Auf empirische Materie und empirischen Geist als die Träger positiver Bestimmungen fällt das Hauptgewicht der Untersuchung. Es kommt alles darauf an, den Begriff der empirischen Materie aufzufüllen, um ihr Verhältnis zum empirischen Geist zu fassen. Novalis erklärt: „Die Formen der empirischen Materie scheinen Raum und Zeit zu sein. Die Stoffe der empirischen Materie: Elemente und Triebe“[18]). Die Untersuchung verläuft also streng innerlich in den kritischen Grenzen des Idealismus. Die Erklärung der empirischen Materie erweist sich genau so kantisch und unkantisch wie die Erklärung des empirischen Geistes. Novalis begreift unter empirischer Materie die transzendentale Sinnlichkeit. Die Wissenschaft des empirischen Geistes ist die transzendentale Logik. Die Wissenschaft der empirischen Materie ist die transzendentale Ästhetik. Dies hält sich in den Grenzen der Kantischen Kritik. Die Wissenschaft des reinen Geistes und der reinen Materie ist Fichtes Wissenschaftslehre.

Raum und Zeit sind die Formen der reinen Sinnlichkeit. So weit hält sich Novalis streng an Kant. Die Art aber, wie er einen entsprechenden Stoff für diese Formen findet und die formstoffliche Einheit der empirischen Materie konstruiert, ist gänzlich unkantisch. Kant sagt: „In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung correspondiert, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung. Da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden“[19]). Man kann einwenden, daß das Kantische Zitat ein anderes Verhältnis beleuchtet als die Ableitung des Novalis. Kant entwickelt das Verhältnis von gegenständlich gegebener Materie und subjektiver Form, Novalis entwickelt Form und Stoff der subjektiven empirischen Materie. Eben dieses aber ist unkantisch. Am Kant-Zitat springt das Eigenständige aller Materie scharf heraus. Um den Unterschied in der Begriffssprache des Novalis abzubilden: Wenn die reine Sinnlichkeit die gegenständlich gegebene Materie ist, so liegt in dieser Gleichsetzung ein Widerspruch, der bei Kant nicht besteht. Denn Kant versteht unter transzendentaler Sinnlichkeit nichts anderes als die reinen Formen der sinnlichen Anschauung. Aller Stoff ist nicht rein, ist erfahrungswirklich. Der Stoff der Anschauung ist die Materie der Erscheinung. Alle Form ist innerlich, ist wesenhafte Möglichkeit. Und nicht

[18]) A. a. O. S. 64 Nr. 68.
[19]) Kr. d. r. V. Bd. III S. 50.

nur das: die formstoffliche Verschmelzung verleitet Novalis zu Unterscheidungen, die so nicht unter einen Hut zu bringen sind. Denn innerlich sind dem Subjekt nur die reinen Formen der Elemente und Triebe. Der Stoff des Triebes ist außerhalb des Triebes, ist vom Trieb unabhängig. Dies hat Novalis als Jünger Fichtes nicht beachtet. Für ihn „unterscheiden sich alle Stoffe voneinander durch die Modifikation des Triebes. Grobe und feine Stoffe. Es gibt keinen bloßen Stoff und kein bloßes Objekt, Stoff ist der Träger und Zeiger der Handlung, der Tätigkeit“[20]). Im Grunde ist Novalis trotzdem näher bei Kant, als es scheinen mag. Denn, wenn er auch an seinem empirischen Geist und der empirischen Materie Form und Stoff aufzeigt, so sind eben diese Stoffe: Vernunft und Verstand, Elemente und Triebe ihrem Wesen nach doch Formen. Dies stellen nicht allein die Begriffe selbst klar, es ergibt sich auch aus der ganzen Ableitung, die Form als Bedingung des Stoffs, Denkmöglichkeit als Bedingung der Denkwirklichkeit setzt. Denn: „Die Formen der reinen Materie und des reinen Geistes enthalten die Denkmöglichkeiten des Raums, der Zeit, der Synthesis und Analysis“[21]). Desgleichen sind die Denkmöglichkeiten der Stoffe des empirischen Geistes und der empirischen Materie „in den Stoffen des reinen Geistes und der reinen Materie enthalten“[22]).

Ein reiner kritischer Idealismus kommt über die Ichbezogenheit der Denkmöglichkeiten, der Denkformen nicht hinaus. Ja, die von ihm gesetzten Möglichkeiten bleiben eben als Denkwirklichkeiten bloße Möglichkeiten. Doch ergibt sich im Verhältnis von empirischen Geist zur empirischen Materie so etwas wie eine Rangordnung der Formen, eine Art innerer Schichtung. Vernunft und Verstand überbauen Elemente und Triebe. Raum und Zeit überbauen Synthesis und Analysis.

5. Form und Stoff im Verhältnis von Geist und Materie.

Dunkel geblieben sind bisher in der ganzen Erörterung die Begriffe Form und Stoff, umso wichtiger, als sie die Ordnung zusammenhalten. Novalis sagt bezüglich der Rolle von Form und Stoff in dem Verhältnis von Geist und Materie: „In Beziehung auf die Materie ist der Geist Form, in Beziehung auf den Geist ist die Materie Stoff, oder vielmehr, beide sind sich Form und Stoff, es kommt nur darauf an, auf welches von beiden man reflektiert, welches man zum Subjekt oder Prädikat macht“[23]). Denn: „Form und Stoff sind eigentlich Beziehungsbegriffe. Aller Stoff ist mögliche Form, alle Form möglicher Stoff. Stoff und Form sind Wechselbegriffe“[24]).

Allerdings unterscheidet sich die logische Bezüglichkeit von der seinswirklichen dadurch, daß sie wieder einmal auf eine Scheindialektik

---

[20]) Fragm. ed. Kamn. S. 271 Nr. 716.
[21]) A. a. O. S. 65 Nr. 68.
[22]) A. a. O. S. 65 Nr. 68.
[23]) A. a. O. S. 65 Nr. 68.
[24]) Fragm. ed. Kamn. S. 67 Nr. 68.

hinausläuft. Der Stoff des Novalis ist gar kein Stoff. Novalis erklärt die Form der Form für Stoff; den Stoff des Stoffs für Form. Damit wird der Stoff zur bloßen Form und die Form zum Stoff, eine Gleichsetzung die den philosophischen Gehalt der Dialektik auf ein Mindestmaß beschränkt.

Vielleicht ließe sich auf Grund dieser Feststellungen die ganze Ableitung des Novalis als ein magisches Spiel mit der Form, als ein von ihm so geliebtes Experimentieren mit nichts ansehen, das, dem Idealismus getreu, in seinen Ergebnissen den Idealismus selber ad absurdum führt[25]).

6. Dialektik von Raum und Zeit.

Die gleiche Bezüglichkeit wie für Form und Stoff entwickelt Novalis für Raum und Zeit. Novalis ist im Grunde Raumdenker, d. h. er erstrebt die Aufhebung der Zeit durch den Raum, wie auch die Scholastiker Raumdenker waren und die Zeit im Raum des intellectus infinitus aufhoben. Er fordert: „Alles soll wieder Raum werden"[26]). Der Gegensatz zu Kant wurde schon in der Untersuchung über das Bewußtsein hervorgehoben[27]). Novalis erstrebt für das Bewußtsein den zeitlosen beharrlichen, immer gleichen Zustand. Kant sagt: „Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt. Der Raum als die reine Form aller äußeren Anschauung ist als Bedingung a priori bloß auf äußere Erscheinungen eingeschränkt"[28]). Novalis folgt Kant, indem er Raum und Zeit ebenfalls als bloße Anschauungsformen faßt. Er weicht von ihm ab, indem er auch einen Raum der inneren Anschauung behauptet, somit den Raum zur Bedingung aller Erscheinungen erhebt[29]). Ist aber der Raum die allgemeine Bedingung der Erscheinungen, so ist der Raum auch Bedingung der Zeit. Aus der ursprünglichen reinen Gleichzeitigkeit entspringt die Zeit, um am Ende wieder in unendliche Gleichzeitigkeit einzumünden. Novalis unterscheidet also zweierlei Raum. „Der bloße Raum ist Anfangspoem. Endpoem wird der gebildete Raum sein. Natürlicher Raum — künstlicher Raum"[30]). Die Ähnlichkeit mit dem Schema des Geistes,

---

[25]) In gewisser Weise mag dieses Jonglieren mit Form und Stoff an die Versuche der Neuplatoniker erinnern, obgleich der neuplatonische Gang der Untersuchung wesentlich von der Methode des Novalis verschieden ist.

[26]) Fragm. ed. Kamn. S. 688 Nr. 2162.

[27]) Vgl. Kap. V 12a.

[28]) Kr. d. r. V. Bd. III S. 60.

[29]) Wie auch die folgenden Ausführungen zeigen werden, hat Ernst Heilborn (Novalis der Romantiker) das Raum-Zeit-Problem, wie es sich bei Novalis darstellt, völlig verkannt. Er erwähnt nebenbei: „Viel haben die Begriffe des Raumes und der Zeit ihn auch beschäftigt, doch geben seine zusammenhanglosen Bemerkungen hier wenig Licht. Im allgemeinen scheint er auf dem Kantschen Standpunkt gestanden zu haben, — wie sollte er auch nicht!" (A. a. O. S. 164)

[30]) Fragm. ed. Kamn. S. 688 Nr. 2162.

wie es später bei Hegel ausgebaut wird, springt in die Augen. Der Geist muß sich immer erst künstlich zu dem machen, was er an sich schon ist. So auch der Raum. Der bloße Raum macht sich durch Zeit zum gebildeten Raum. Zeit ist die strömend sich erfahrende Bewegung vom reinen zum erfüllten Raum. In jedem Falle erklärt Novalis das „Entstehn der Zeiten aus relativer und daher sich allmählich vermindernder Elastizität unserer Gedankenaktion. Räume und Zeiten sind Symptome von Schwäche“[31]). Räume und Zeiten sind das Absinken aus der Sammlung des Beisichseins im zeitlos-gleichzeitigen Raum. Räume und Zeiten sind durch verminderte Gedankenelastizität geteilter Raum. Der verminderten steht die vermehrte Gedankenelastizität entgegen, die „Allwesenheit des Geistes“, die Gegenwart, Zukunft, Vergangenheit des Geistes unter sich begreift[32]). Was diese Allwesenheit eigentlich darstelle, erläutert Novalis in seiner magischen Zeitlehre: „Die unvollkommene Gegenwart setzt eine unvollkommene Zukunft und eine unvollkommene Vergangenheit voraus, eine Zukunft, der Vergangenheit beigemischt ist, die durch Vergangenheit zum Teil gebunden, modifiziert ist; eine Vergangenheit, die mit Zukunft gemischt und durch dieselbe modifiziert ist. Aus beiden besteht die unvollkommene Gegenwart, welches eigentlich ihr Erzeugungsprozeß ist.“ Und sehr bezeichnend fügt Novalis in Klammern hinzu: „Unvollkommene Gegenwart — unvollkommene Besonnenheit. Vollkommene Gegenwart erzeugt vollkommene freie Zukunft und vollkommene freie Vergangenheit, die beide zugleich affiziert werden und beide zugleich wirken. In der vollkommenen Gegenwart läßt sich keins von beiden unterscheiden. Die Äußerungen, das Verhalten der neuen Einheit läßt sich aus den Eigenschaften und dem Verhalten der isolierten Elemente nicht erklären“[33]). Hier ergibt sich ganz klar die Herkunft der Zeit aus dem Raum. Raum ist vollkommene Gegenwart, vollkommene Besonnenheit, Allwesenheit des Geistes. Er ist ewige Gegenwart, die als über die Gegensätze Vergangenheit und Zukunft hinausliegende, zugleich die höhere herrschaftliche Ordnung dieser Gegensätze darstellt. Die unvollkommene Gegenwart dagegen ist nicht Herrschaft, sie ist bloßes Resultat einer zeitlichen Entwicklung. Die unvollkommene Gegenwart ist ein Raumprodukt der Zeit. Die vollkommene Gegenwart ist ein Zeitprodukt des Raumes. Novalis vergleicht sie, „die Schwebung“ mit einem „Gefäße, das einen aufnehmenden und abführenden Gang hat“[34]).

Genau die gleiche Raumauffassung findet sich schon bei Plato im Timaios: Der Demiurgos beschließt, „ein bewegtes Bild der Ewigkeit zu machen, und bildet, um zugleich dadurch dem Weltgebäude seine innere Einrichtung zu geben, von der in der Einheit beharrenden Ewigkeit ein nach der Zahl sich fortbewegendes dauerndes Abbild, nämlich

---

[31]) A. a. O. S. 135 Nr. 270.
[32]) A. a. O. S. 230 Nr. 602.
[33]) A. a. O. S. 243 Nr. 607.
[34]) A. a. O. S. 188 Nr. 443.

eben das, was wir Zeit genannt haben“[35]). Die Zeit ist die innere Einrichtung der in der Einheit beharrenden Ewigkeit, sie ist das sich fortbewegende Abbild des ruhenden Urbildes, des Raumes. Die Zeit ist Handlung des Raumes, unvollkommene Handlung der vollkommenen Gegenwart. Denn: „Tage, Nächte, Monate und Jahre sind Teile der Zeit, und die Vergangenheit und Zukunft sind Formen der entstandenen Zeit, obwohl wir mit Unrecht, ohne dies zu bedenken, dieselben dem ewigen Sein beilegen. Denn wir sagen ja von ihm: „es war, ist und wird sein“, während ihm doch nach der wahren Redeweise allein das „es ist“ zukommt, wogegen man die Ausdrücke „es war“ und „es wird sein“ lediglich von dem in der Zeit fortschreitenden Werden gebrauchen darf. Denn beides bezeichnet Bewegungen; demjenigen aber, welches sich unbeweglich stets auf die gleiche Weise verhält, kommt es nicht zu, weder älter noch jünger zu werden im Verlaufe der Zeit, noch es ehemals oder jetzt geworden zu sein oder es in Zukunft zu werden“[36]).

Erstmals erscheint bei Plato der Raum, die Ewigkeit als vollkommene Gegenwart über den Gegensätzen Vergangenheit und Zukunft[37]). Das „es ist“ beschließt das „es war“ und das „es wird sein“, das Sein beschließt das Werden, die Ruhe die Bewegung. So ist es in der vollkommenen Gegenwart, im Raum, im Sein, in der Ewigkeit; in der unvollkommenen Gegenwart gibt es nur das Fließen vom „es war“ zum „es wird sein“. Schon Plato entdeckt in der Dialektik von Raum und Zeit den beziehbaren Raum der Zeit — den Fluß des Zeitraumes — und die absolute Zeit des allwesenden Raums — die ewige Beharrung des „ist“.

Hinter der Raum-Zeit-Dialektik birgt sich jene alte Dialektik von Werden und Sein, von Fließen und Beharren, wie sie auf Plato am ausdrücklichsten im Erbe des Heraklit und Parmenides gekommen ist. Denn das Prinzip des Werdens und Vergehens, das πάντα ῥεῖ, wie Heraklit es erschaut hat, ist die Zeit. Das Prinzip des Seins, des Beharrens, der Ewigkeit aber ist die Kugel des Parmenides, der Raum. Am Raum versagt der Fluß. Parmenides lehrt: „Sich, wie auch das Ferne deinem Geist greifbar nahe ist; denn er wird doch nicht das Seiende vom Seienden trennen! Es löst sich ja nirgends auch nur irgendwie aus seinem Gefüge, noch ballt es sich wieder zusammen“[38]).

---

[35]) Tim. 37d.

[36]) A. a. O. 37e.

[37]) Allerdings wird das Problem des inneren Raumes, das Plato als solches erschaut hat, bei ihm noch nicht mit „Raum“ benannt. Plato spricht nur dort vom Raum, wo es sich um die Bedingung äußerer Erscheinungen, um die γενέσεως ὑποδοχή (Tim. 49a) handelt. Zwar findet sich bei ihm auch der Begriff des τόπος νοητός, (Rep. 509d, 517b) der am Raumschema ein ideales Schema andeutend demonstriert. Indes sind die begrifflichen Unterlagen hier nicht wichtig; handelt es sich doch vielmehr darum, daß das Problem selbst von Plato erstmals zur Evidenz gebracht worden ist.

[38]) Parmenides 2 frg 2^2.

Am eindrucksvollsten dürfte in späterer Zeit Plotin das Problem geschaut haben. Seine idealistisch-synthetische Betrachtung läßt den Fluß des Werdens ganz außer Acht und feiert den geistigen Raum mit platonischen Worten als „die wirkliche Ewigkeit, welche die Zeit nachahmt, indem sie die Seele umkreist und dabei das eine vorbeiläßt, das andere erfaßt. Denn immer wieder anderes kreist um die Seele. Der Geist aber ist alles. Alles, was er in sich trägt, verharrt an derselben Stelle, und es ist nur und ist immer gegenwärtig, niemals zukünftig oder vergangen. Denn dort ist nichts vergangen, sondern es besteht immer, da es mit sich selbst gleich und mit diesem seinem Zustand zufrieden ist“[39]). Von hier aus ist es nicht mehr weit zum ens realissimum der Scholastik, wie denn überhaupt die griechischen Formulierungen die wesentlichen systematischen Lösungen des Problems erschöpfen, an denen gemessen die Fortbildungen der Nachfahren nur als Varianten erscheinen. Novalis hat diese Herkünfte sehr wohl erkannt, rühmt er doch Plotin, „diesen für mich geborenen Philosophen“, und bekennt: „ich erschrak beinahe über seine Ähnlichkeit mit Fichte und Kant und seine idealistischen Ähnlichkeiten mit ihnen. Er ist mehr nach meinem Herzen als beide“[40]).

Unter den Einflüssen Plotins und des Neuplatonismus nimmt auch Augustin eine für das ganze Mittelalter und über das Mittelalter hinaus vorbildliche Stellung ein. Er spricht es zum erstenmal in solcher Entschiedenheit aus: „Das ist nun wohl klar und einleuchtend, daß weder das Zukünftige noch das Vergangene ist. Eigentlich kann man gar nicht sagen: es gibt drei Zeiten, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Genau würde man vielleicht sagen müssen: es gibt drei Zeiten, eine Gegenwart in Hinsicht auf die Gegenwart, eine Gegenwart in Hinsicht auf die Vergangenheit und eine Gegenwart in Hinsicht auf die Zukunft. In unserem Geiste sind sie wohl in dieser Dreizahl vorhanden, anderswo aber nehme ich sie nicht wahr“[41]).

Vergangenheit und Zukunft sind unvollkommene Gegenwart, die aber nur in Beziehung auf die vollkommene, d. h. auf die mit sich selbst einige Gegenwart des Geistes möglich sind. Die vollkommene Gegenwart ist die Anschauung des ewigen Raumes, Gegenwart in Hinsicht auf Gegenwart; die unvollkommene Gegenwart ist die Anschauung der endlichen Zeit, Gegenwart in Hinsicht auf Vergangenheit und Zukunft. Schon bei Augustin ist die Zeit eine Anschauungsform des räumlichen Geistes.

Die großartigste Ausprägung des Raumdenkens in der Neuzeit findet sich in der Hegelschen Philosophie. Der Geist ist allwesend und als allwesender wirklich. Mit ihm hat es die Philosophie als mit dem „ewig gegenwärtigen zu tun. Alles ist ihr in der Vergangenheit

[39]) Enn. V 1,4.
[40]) N.' Briefwechsel m. d. Schlegels S. 95.
[41]) Confess. 21. Buch 20. Kap.

unverloren, denn die Idee ist präsent, der Geist ist unsterblich, d. h. er ist nicht vorbei und ist nicht noch nicht, sondern ist wesentlich itzt. Das Leben des gegenwärtigen Geistes ist ein Kreislauf von Stufen, die einerseits noch nebeneinander bestehen, und nur andererseits als vergangen erscheinen; die Momente, die der Geist hinter sich zu haben scheint, hat er auch in seiner gegenwärtigen Tiefe“[42]). Auch Hegel löst die Raum-Zeitdialektik idealistisch. Die Zeit ist Handlung des Raums, der sich in der Vielfalt der Zeiträume darstellen muß, um seine Allwesenheit nicht nur in der Möglichkeit zu besitzen, sondern auch wirklich zu entfalten. In ähnlicher Richtung bewegt sich die Zuordnung des Novalis, nur daß bei ihm die idealistische Basis mehr in den Hintergrund der gegenläufigen Verflüssigung rückt.

Er faßt Zeit als „Potenz von Raum“[43]). Werden Raum und Zeit aufeinander bezogen, stellt der Raum das Bezogene, die Zeit die Beziehung dar. „Raum ist die beharrliche Zeit, Zeit ist fließender variabler Raum. Raum Basis alles Beharrlichen, Zeit Basis alles Veränderlichen. Der Raum ist das Schema, die Zeit die Handlung dieses Schemas“[44]). Daraus folgert Novalis: „Zeit ist innerer Raum, Raum ist äußere Zeit“[45]). Dem Begriff des beharrlichen Raums wird der Begriff des fließenden Raumes entgegengehalten, dem Begriff der fließenden Zeit der Begriff der beharrlichen Zeit. So vollzieht sich eine Annäherung der geschiedenen Dimensionen. „Ein durchdrungener Raum ist ein Zeitraum. Eine durchdrungene Zeit eine Raumzeit“[46]). Der Raum ist „das Vakuum“, die Zeit „Nutrition“ des Vakuums[47]). Der Zeitraum ist in jedem Augenblicke Raumzeit, desgleichen die Raumzeit in jedem Augenblicke Zeitraum. Der Zeitraum ist die innere Bewegung der Raumzeit. Die Raumzeit ist die äußere Beharrlichkeit des Zeitraums. Am Ende mündet die Raumzeitdialektik in eine entsprechende Gleichsetzung wie die von Form und Stoff. Der reinste Raum ist der Raum der Zeit. Die reinste Zeit ist die Zeit des Raums. Und so schließt Novalis: „Raum und Zeit entstehen zugleich und sind also wohl eins wie Subjekt und Objekt“[48]). Heimlich betont auch diese Auffassung wieder den Raum als das Subjekt, die Zeit als das Objekt, nämlich als die Objektivation des Raums. Der Raum als Subjekt, das ist die schwebend vollkommene Gegenwart wart der Allwesenheit, der intellectus infinitus oder der Geist. Und hier schließt Novalis einen neuen magischen Aspekt des Anschauungsraumes an. In der vollkommenen Gegenwart des in sich ruhenden Raumgeistes ist „unsere ursprüngliche Existenz Lust. Die Zeit entsteht mit der Unlust. Absolute Lust ist ewig, — außer aller Zeit. Unlust ist, wie

---

[42]) Einl. in d. Phil. d. Gesch. S. 98.
[43]) Fragm. ed. Kamn. S. 188 Nr. 446.
[44]) A. a. O. S. 189 Nr. 448.
[45]) A. a. O. S. 190 Nr. 453.
[46]) A. a. O. S. 189 Nr. 449.
[47]) A. a. O. S. 189 Nr. 450.
[48]) A. a. O. S. 188 Nr. 448.

die Zeit, endlich. So auch unser Leben." Das Schema der Wissenschaftslehre ist das Schema des Raumes. Zeit ist die Handlung dieses Schemas. Der Geist-Raum ist unendlich. In der Unendlichkeit aber, in der vollkommenen Gegenwart ist keine endliche Handlung. Aber die Zeit ist endlich. Deshalb setzt der absolute Raum sich selbst als beziehbaren Raum, begrenzt durch einen weiteren Teilraum. Er hat, wie das Ich der Wissenschaftslehre, ursprünglich das Streben, die Unendlichkeit auszufüllen. Aber nun wird er begrenzt und damit dieses Streben nicht befriedigt. Es entsteht das Gefühl des Mangels, der Unlust, von dem Fichte sagt: „Das Setzen dieser Nicht-Befriedigung aber ist bedingt durch ein Hinausgehen des Ich über die Grenze, die ihm durch das Gefühl gesetzt wird. Es muß etwas gesetzt sein außer der vom Ich gesetzten Sphäre, das auch zur Unendlichkeit gehöre, auf welches demnach der Trieb des Ich auch gehe"[49]). Die Zeit geht über die Grenze, die die Unlust setzt, hinaus. Sie geht auf den die Unlust durch Beschränkung hervorrufenden Teilraum. Sie ist das Bindeglied der Teilräume, die zusammen den absoluten Raum ausmachen. Es erhebt sich die Frage nach dem Inhalt der zeitlichen Handlung, die Novalis so umschreibt: „und was haben wir in der Zeit zu tun, deren Zweck Selbstbewußtsein der Unendlichkeit ist?"[50]) Die Antwort auf diese Frage ist wiederum die Antwort der Wissenschaftslehre. Der Zweck der Zeit soll das Selbstbewußtsein der Unendlichkeit sein, somit die Aufhebung der Zeit in der Besinnung des in sich zurückkehrenden Handelns, die Rückkehr der Teilräume in den einen absoluten Raum. Fichte nennt das Ich unendlich, inwiefern seine Tätigkeit in sich selbst zurückgeht, und insofern ist denn auch seine Tätigkeit unendlich, „weil das Produkt derselben, das Ich, unendlich ist"[51]).

Der Zweck der endlichen Handlung der Zeit ist die intellektuelle Anschauung der Zeit und damit das aus der Endlichkeit in sich zurückkehrende Handeln der Unendlichkeit. Für das unendliche Geist-Raum-Subjekt lautet die Aufgabe auf „Verwandlung der Unlust in Lust und mit ihr der Zeit in Ewigkeit durch eigenmächtige Absonderung und Erhebung des Geistes, des Bewußtseins der Illusion als solcher." Daraus entsteht der „Genuß der Überzeugung, daß es bei uns steht, das Leben wie eine schöne genialische Täuschung, wie ein herrliches Schauspiel zu betrachten, daß wir schon hier im Geist in absoluter Lust und Ewigkeit sein können, und daß gerade die alte Klage, daß alles vergänglich sei, der fröhlichste aller Gedanken werden kann und soll. Diese Ansicht des Lebens als zeitliche Illusion, als Drama, möge uns zur anderen Natur werden"[52]).

Die Zeit, das Leben, die Vergänglichkeit ist nur Mittler zweier Unendlichkeiten, die doch eine sind: der herkünftigen und der zukünftigen

---

[49]) Grundl. d. ges. Wiss.-Lehre III. Teil S. 209.
[50]) A. a. O. S. 175.
[51]) A. a. O. S. 175.
[52]) Minor 2. Bd. Dialogen 4 S. 12.

Unendlichkeit. Aus dem absoluten Raum geht die Zeit, aus der Ewigkeit die Vergänglichkeit, aus der Ruhe die Handlung hervor, um wieder in die Unendlichkeit zurückzukehren. Deshalb ist der Zweck des Vergänglichen die Vergänglichkeit, der Zweck der hinausstrebenden Handlung die zurückkehrende Betrachtung. Die Wirklichkeit verliert damit ihre Härte, der Schmerz der Endlichkeit enthüllt sich als Illusion. Dahinter steckt das magische Spielvermögen des intellectus infinitus, in dessen absolutem Raum der personale Geist nur ein Teilraum ist, welcher mit der Aufhebung der Endlichkeit selbst wieder in den absoluten Raum des allwesenden Geistes zurückkehrt. Denn „der Weg zur Ruhe geht nur durch dem Tempel (das Gebiet) der allumfassenden Tätigkeit“[53]).

7. Ableitung der Kategorien.

Die gleiche magische Ausartung, die die Probleme von Geist und Materie und die Entwicklung der reinen Anschauungsformen aus ihrer Kantischen Bahn zwingt, zeigt sich noch aufschlußreicher in der Auseinandersetzung mit den Kategorien. Novalis bezeichnet die Kategorien als „Urbeschaffenheit eines Noumenons“[54]). Diese Formulierung ist ganz unkantisch, sie ist ein Bekenntnis zum zweiten höheren Kant der Wissenschaftslehre. Denn Novalis meint mit Fichte das „Noumenon in positiver Bedeutung“, von dem Kant sagt: „Verstehen wir darunter ein Objekt einer nicht-sinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellectuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können“[55]). Entsprechend dem Vorbild der Wissenschaftslehre begreift Novalis diese kategorialen Urbeschaffenheiten als „das Alphabet cogitationum humanarum, worin jeder Buchstabe eine Handlung begreift, eine philosophische Operation, einen höheren (mathematischen) Kalkül“[56]). Die Kategorien sind somit Tathandlungen des Noumenons. Der mathematische Kalkül, den sie darstellen „ist bloße Bezeichnungslehre in Verhältnissen geordneter Gedankenoperationen“[57]). Da aber, wie die Wissenschaftslehre gezeigt hat, jede intellektuelle Tathandlung des Noumenons auch zugleich intellektuelle Selbstverwirklichung ist, so sind auch die Kategorien „intellektueller Stoff, aus dem sich machen läßt, was man will“[58]). In dieser Schlußfolgerung kommt wieder die über Fichte hinausgehende, magische Willkür zum Wort, die sich die Freiheit der Bestimmung von keiner Bedingung einschränken läßt. Ein Blick auf die Geschichte der Kategorienlehre scheint diese Freiheit zu bestärken: „den allgemeinen Begriffen: Sein, Verschiedenheit usw. ist es wie der Philosophie usw. gegangen: jeder hat aus ihnen gemacht, was er gewollt hat. Das

---

[53]) A. a. O. S. 486 Nr. 1528.
[54]) A. a. O. S. 137 Nr. 278.
[55]) Kr. d. r. V. III. Bd. S. 210.
[56]) Fragm. ed. Kamn. S. 137 Nr. 279.
[57]) A. a. O. S. 314 Nr. 892.
[58]) A. a. O. S. 137 Nr. 280.

zeigt sehr deutlich, daß man sie nicht allein gebrauchen, sondern in ihnen etwas Wunderbares suchen soll. Sie sind Indikationen des Bestimmens, der Arten der Bestimmungsprozesse“[59]). Bei aller äußeren Verschiedenheit berührt sich Novalis immer wieder nahe mit der Kantischen Auffassung. Die Kategorien als „Indikationen des Bestimmens“, sind, um mit Kant zu reden, „ihrerseits wiederum nichts als Gedankenformen, das mannigfaltige in der Anschauung Gegebene in ein Bewußtsein a priori zu vereinigen“[60]). Der Unterschied liegt nur darin, daß Kant diese Gedankenformen als streng verbindliche Grundsätze des reinen Verstandes, d. h. als „Prinzipien der Exposition der Erscheinungen“ begreift[61]), während Novalis diese Gedankenformen seinerseits im Sinne der Wissenschaftslehre als „intellektualen Stoff“, d. h. als ein jeder beliebigen Verwendung geschmeidiges Material der „Formheit“ verstanden haben will.

Von einem Ansichsein der Kategorien ist bei keinem der drei Idealisten die Rede und somit auch nicht von einer ontologischen Bedeutung der Kategorien, die über den bloßen Formencharakter hinausgeht. Aller Ausgangspunkt der Forschung ist und bleibt das transzendentale Subjekt oder freilich auch das Noumenon, von dessen Bedingungen zugleich die kategorialen Bestimmungen abhängen.

8. Das geistige Universum.

Bleiben aber alle Kategorien auf ein transzendentales Subjekt bezogen, so hat das Raumdenken des Novalis an ihm sein Objekt. Schon im Kapitel über das Ich wurde die wesenhafte Vielheit gezeigt, die der Weg nach innen in die personale Individualität freilegen soll. Einen gleichen, doch, weil überindividuellen um vieles größeren Raum gilt es am transzendentalen Subjekt auszufüllen. Gedankenformen sind nur ein Bruchteil seines Gerüstes. Novalis fragt: „die Kategorien sind nur synthetische Begriffe a priori. Sollte es denn nicht synthetische Ideen a priori und synthetische Anschauungen und Empfindungen geben?“[62]). Selbst die intellektuelle Anschauung, die die Kantischen Begriffe ergänzt, vermag die innere Unendlichkeit nicht auszuschöpfen. Sie leitet nur die ersten Schritte „jener lebendigen Reflexion, die sich bei sorgfältiger Pflege nachher zu einem unendlich gestalteten geistigen Universo von selbst ausdehnt — der Kern und der Keim einer alles befassenden Organisation. Es ist der Anfang einer wahrhaften Selbstdurchdringung des Geistes, die nie endigt“[63]). Immer wieder begreift Novalis den Geist als Raum. Es wurde in den Untersuchungen über das Ich sein Satz vom „inneren Weltall“ zitiert[64]). Hier findet sich

[59]) A. a. O. S. 137 Nr. 280.
[60]) Kr. d. r. V. III. Bd. S. 209.
[61]) A. a. O. S. 207.
[62]) Fragm. ed. Kamn. S. 234 Nr. 606.
[63]) A. a. O. S. 39 Nr. 57.
[64]) Vgl. Kap. V 4b.

die gleiche Vorstellung vom geistigen Universum. Die intellektuelle Anschauung der Wissenschaftslehre ist zu wenig für den Geist, weil sie nur die Einheit seiner Wirklichkeit, nicht aber die Fülle seiner Möglichkeiten faßt, die er verwirklichen und damit die Einheit zur Vielheit erweitern soll. Mit der Universalität der Wirklichkeit hebt sich die Universalität der Betrachtung, wird zum Streben nach allen Richtungen.

Andererseits wieder bemüht sich Novalis, die Vielheit zu verschmelzen, das geistige Weltall aus der einen Gewißheit Fichtes zu begreifen. So teilt er „die schaffende Einbildungskraft in Vernunft, Urteilskraft und Sinnenkraft“[65]), und sagt an anderer Stelle: „Denken, Fühlen und Anschauen ist eins[66]). Es geht ihm darum, die innere Vielstimmigkeit in eine Stimme zu bannen, ohne daß die funktionalen Unterschiede aufgehoben werden. Wie dies gemeint ist, zeigt das Fragment von der Überzeugung: „Synthetisches Wissen ist geglaubtes Wissen und umgekehrt. Eine Überzeugung entspringt bloß im Verstande,. Eine in den Sinnen. Eine im Willen. Harmonische, nicht monotonische Koinzidenz aller drei macht die vollkommene Überzeugung“[67]). Aber nicht nur die gleiche Funktion wird auf verschiedene Bezirke des geistigen Raumes verteilt, auch die fremdartigen Funktionen werden einander angenähert. Wieder einmal bewährt sich die romantische „Kombinations- und Variationsfähigkeit“[68]). Novalis entwickelt: „Gelehrsamkeit entspricht dem Gedächtnis, Fähigkeit oder Geschicklichkeit dem Geist. Beides verbinden, heißt beides als ein Binomium ansehen und dieses potenzieren“[69]). Der romantische Entdecker legt im Raum des Geistes immer neue Teilräume frei und findet einen sehr passenden Begriff für diesen Raumgeist. Er nennt ihn „eine Assoziationssubstanz. Aus Harmonie, Simultaneität des Mannigfachen geht er hervor und erhält sich durch sie“[70]).

9. Das Subjekt-Objekt des Denkens.

Auch dieses ist Metaphysik, nämlich „die reine Dynamik des Denkens. Sie handelt von den ursprünglichen Denkkräften“[71]). Die Wirksamkeit dieser Dynamik gleicht der Wissenschaftslehre: „Machen und Betrachten zugleich in einem unzertrennten Akte“[72]). Aber nicht das Subjekt allein ist Träger der Bewegung. Auch der Gegenstand hat an ihr Teil. In der Verbindung steht eine „tätige Ansicht“ einem „tätigen Gegenstand“ gegenüber[73]). Versteht sich, daß der Gegenstand

---

[65]) Novalis ed. Kamn. S. 128 Nr. 243.
[66]) A. a. O. S. 126 Nr. 230.
[67]) A. a. O. S. 135 Nr. 268.
[68]) A. a. O. S. 180 Nr. 411.
[69]) A. a. O. S. 180 Nr. 411.
[70]) A. a. O. S. 147 Nr. 317.
[71]) A. a. O. S. 132 Nr. 260.
[72]) A. a. O. S. 124 Nr. 217.
[73]) A. a. O. S. 178 Nr. 405.

hier kein unabhängiges Sein hat, sondern in der Sphäre des Subjektes liegt, dort „gemacht" und „betrachtet" wird. So ergibt der unzertrennte Akt des echten Denkens, das einige Machen und Betrachten, eine „Behandlung der Wissenschaften und jedes einzelnen Gegenstandes als Werkzeug und Experimentalstoff zugleich"[74]).

Das Denken ist selbst nicht nur ein Verfahren, ein Vermögen, ein Werkzeug, es ist auch Denkstoff[75]), Experimentalstoff, ist sich selbst Subjekt und Objekt. Gedanken sind „Modifikationen der Vernunft"[76]) und haben ihre eigenen bindenden Gesetzlichkeiten. Es gibt „natürliche Affinitäten und Sippschaften der Gedanken"[77]). Desgleichen bei den Ideen. „Alle Ideen sind verwandt. Das air de famille nennt man Analogie"[78]). Desgleichen bei den Kategorien: „Die Kategorien kommen nirgends einzeln, sondern immer verbunden vor"[79]). Das Subjekt, indem es sich selbst zum Gegenstande macht, entdeckt in der Betrachtung an diesem Gegenstande Gesetzlichkeiten, die nicht „gemacht" sind, Seinsgesetzlichkeiten. Aber um diese zu erfassen, genügt es nicht, die denkende Vernunft zu betrachten. Auch die Beziehung des Subjekt-Objekts zu eigenständigen Objekten ist zu untersuchen in Ansehung der fremdbezogenen Inhalte der Gedanken. Und sogleich kristallisiert sich am Denkstoff die Frage: „Welcher Zusammenhang ist zwischen Gedanken? Er ist, wie alles, entweder im Subjekt oder im Objekt begründet"[80]).

10. Die Erscheinung in den Wissenschaften.

Novalis berührt diese ganz unidealistischen Fragestellungen nur im Flug. Einzig in einer letzten hintergründigen Denkmöglichkeit verdichtet sich die geistige Form zum intellektualen Stoff mit eigener Seinsweise. Meist bleibt das Wirken des geistigen Universums auf bloße Formenveränderung und Verbindung beschränkt. Die transzendentalen Funktionen sind Organe formaler Prinzipien. Sie gehorchen einem Schema. Die Grundgesetze der Phantasie werden denen der Logik entgegengesetzt[81]). Die Tätigkeiten der verschiedenen Vermögen geben die Bedingungen der Erscheinungen her. So ist „die ganze Mathematik vielleicht nichts als die exoterisierte, zu einem äußeren Objekt und Organ gemachte Seelenkraft des Verstandes, ein realisierter und objektivierter Verstand." Novalis bekundet eine streng formale Auffassung der Mathematik. Sie ist „keine besondere Wissenschaft, sondern ein allgemein wissenschaftliches Werkzeug, "also eine Tathandlung der Vernunft, eine bloße hygienische Gymnastik der intellektuellen Kräfte. Und

---

[74]) A. a. O. S. 178 Nr. 405.
[75]) A. a. O. S. 73 Nr. 68.
[76]) A. a. O. S. 120 Nr. 200.
[77]) A. a. O. S. 134 Nr. 267.
[78]) A. a. O. S. 120 Nr. 201.
[79]) A. a. O. S. 137 Nr. 281.
[80]) A. a. O. S. 175 Nr. 397.
[81]) A. a. O. S. 127 Nr. 236.

von hier aus schließt Novalis: „Sollte dieses vielleicht mit mehreren und vielleicht mit allen Seelenkräften der Fall sein, daß sie durch unsere Bemühungen äußere Werkzeuge werden sollen? Alles soll aus uns heraus und sichtbar werden, unsere Seele soll repräsentabel werden. Das System der Wissenschaften soll symbolischer Körper (Organ-System) unseres Innern werden. Unser Geist soll sinnlich wahrnehmbare Maschine werden, nicht in uns, aber außer uns“[82]). Zu einem solchen Zwecke paaren sich auch die Kräfte: „Vernunft und Phantasie ist Religion; Vernunft und Verstand ist Wissenschaft“[83]).

Der „symbolische Körper“ der Wissenschaften geht auf das Gleiche hinaus wie die Selbstfremdmachung des Ich, d. h. Novalis vermag, wie jeder andere auch, mit dem reinen Ich, mit dem reinen Geist, mit der reinen Materie recht wenig anzufangen. Er braucht sie als bloße Gerüste einer Denkmöglichkeit, aber die Denkwirklichkeit wird nur an konkret erfahrbaren Gebilden greifbar. Der reine Geist vermag nur als empirischer Geist, der metaphysisch subjektive Geist nur als lebender objektiver und sich objektivierender Geist angeschaut zu werden.

11. Der Weltaufbau.

a) Die Synthese als Prinzip der Graderhöhung.

Novalis hat zu einer Theorie des objektiven Geistes ungleich wertvollere Beiträge geliefert als zur Ableitung des reinen Geistes. Er hat eigentümliche Ansätze zu einem Welt-Aufbau, einem Schichtungsverhältnis des Seienden mit der höchsten Schicht des geistigen Seins geliefert, und er hat einen Geist-Abbau, eine Herleitung der Welt aus der Substanz des Geistes durchgeführt. Es soll zunächst der Welt-Aufbau, das Abhängigkeitsverhältnis der Seinsschichten untersucht werden. Novalis gibt eine idealistische Erklärung des empirischen Stoffes. „Stoff ist dependente, durch andere Kraft bestimmte Kraft, reagierende Kraft, negativer Geist“[84]). Dahinter steht die Auffassung der Wissenschaftslehre, daß der Stoff bestimmt wird von der „Modifikation des Triebes. Es gibt keinen bloßen Stoff wie kein bloßes Objekt. Stoff ist der Träger und Zeiger der Handlung, der Tätigkeit“[85]). Stoff wäre somit die durch Kraft des Triebes bestimmte Kraft. Die höhere Schicht entsteht jeweils aus Zusammenschlüssen der niederen Kräfte. So bilden „mehrere Stoffe zusammen organische Stoffe, mehrere Kräfte zusammengenommen lebendige Kräfte, mehrere Kontraktionen: Empfindungen, mehrere Sensationen: Gedanken, mehrere Gedanken: Ideen usw. Mehrere Menschen: Genien, mehrere Tiere: Menschen, mehrere Pflanzen: Tiere, mehrere Stoffe: Pflanzen; mehrere Elemente: Stoffe“[86]). Letztere Be-

[82]) A. a. O. S. 164 Nr. 375.
[83]) A. a. O. S. 126 Nr. 231.
[84]) Fragm. ed. Kamn. S. 271 Nr. 715.
[85]) A. a O. S. 271 Nr. 716.
[86]) A. a. O. S. 313 Nr. 891.

gründung des Stoffes widerlegt die obige Bestimmung keineswegs. Das Element als solches ist wiederum eine niedere Schicht, eine Vorstufe des Stoffes. Es ist der „unendlich einfache Stoff", und diesem entspricht die „unendlich verdünnte Kraft"[87]). Eine weitere Darstellung der Entwicklung gibt folgender Aufstieg: „Kraft ist die Materie der Stoffe. Seele die Kraft der Kräfte. Geist ist die Seele der Seelen. Gott ist der Gott der Geister"[88]).

b) Der Geist als Prinzip der Graderhöhung.

Nicht die Verbindungen allein bewirken den Anstieg der Entwicklung. Zu der Vereinigung des Niederen kommt noch ein eigenständiges höheres Prinzip hinzu, ein besonderer geistiger Anteil. So schreibt Novalis im Heinrich von Ofterdingen: „In allen Übergängen scheint, wie in einem Zwischenreiche, eine höhere geistliche Macht durchbrechen zu wollen"[89]). Der Geist ist also nicht die letzte freischwebende und einzigartige Krönung der Natur, vielmehr wohnt er ihr schon von ihren ersten Anfängen an inne, gleichsam nur unrein, vermischt, um mit dem Aufstieg der Materie selbst zu immer reinerer Verdichtung seines Wesens anzusteigen. Der Entwicklungsgang des natürlichen Seins ist zugleich der Läuterungspfad des geistigen Ansichseins zum um sich wissenden Geist. Novalis nimmt in der Schau dieses Weges die These Hegels vorweg. Er sagt: „Alles Sein soll in ein Haben verwandelt werden"[90]) Er findet bereits einen „Beweis des Denkens und Empfindens in der anorganischen und vegetabilischen Natur"[91]) und begreift weiter das Leben als „eine Krankheit des Geistes, ein leidenschaftliches Tun"[92]). Der Geist ist im Weltenaufbau das „transzendent Produzierende", das die Natur, dieses „immanent Genießende"[93]), über sich hinausreißt[94]). Er offenbart sich in diesem Zusammenhang auch als „das potenzierende Prinzip"[95]). Der Durchbruch des Lebens ist der Durchbruch der geistigen Bestimmung. „Nur der Geist synthesiert Leben und Figuration"[96]). Indem Novalis das geistige Sein gleichsam von den Anfängen her an allen Bildungen des natürlichen Seins entscheidend beteiligt, macht er auf sehr geschickte Weise die reale Entwicklung der idealistischen Denkungsart schmackhaft. Denn der erfahrungsgegebene Aufbau scheint somit unter einer wesenhaften Zielstrebigkeit zu stehen. Es zeigen sich deutlich An-

---

[87]) A. a. O. S. 271 Nr. 718.
[88]) A. a. O. S. 309 Nr. 890.
[89]) Minor 4. Bd. S. 65.
[90]) Fragm. ed. Kamn. S. 315 Nr. 897.
[91]) A. a. O. S. 313 Nr. 891.
[92]) A. a. O. S. 229 Nr. 597.
[93]) A. a. O. S. 686 Nr. 2153.
[94]) Damit ist das Schema Fichtes von der unbewußten Produktion der Einbildungskraft im Bewußtsein und ihrer Sanktionierung durch Vernunft und Verstand ins Kosmologische übertragen.
[95]) Fragm. ed. Kamn. S. 317 Nr. 906.
[96]) A. a. O. S. 199 Nr. 505.

klänge an die Metaphysik des frühen Schelling. Schelling führt in seinen „Ideen zu einer Philosophie der Natur" aus: man muß annehmen, „es gebe eine Stufenfolge des Lebens in der Natur. Auch in der bloß organisierten Materie sei Leben; nur ein Leben eingeschränkterer Art". „Der ganze Zauber, der das Problem vom Ursprung organisierter Körper umgibt, rührt daher, daß in diesen Dingen Notwendigkeit und Zufälligkeit innigst vereinigt sind. Notwendigkeit, weil ihr Dasein schon, nicht nur (wie beim Kunstwerk) ihre Form, zweckmäßig ist; Zufälligkeit, weil diese Zweckmäßigkeit doch nur für ein anschauendes und reflektierendes Wesen wirklich ist. Dadurch wurde der menschliche Geist frühzeitig auf die Idee einer sich selbst organisierenden Materie geführt, und weil Organisation nur in bezug auf einen Geist vorstellbar ist, auf eine ursprüngliche Vereinigung des Geistes und der Materie in diesen Dingen. Er sah sich genötigt, den Grund dieser Dinge einerseits in der Natur selbst, andererseits in einem über die Natur erhabenen Prinzip zu suchen, daher geriet er sehr frühzeitig darauf, Geist und Natur als Eines zu denken"[97])

Schelling und Novalis gemeinsam ist die Theorie eines ursprünglichen geistigen Seins, das sich von der Beschränkung der Herkunft immer höher hinauf zu einer Freiheit der Zukunft entwickelt. Aber während Schelling die ganze Entwicklung wieder aus einer Identitätsthese begreifen will, läßt Novalis den Widerstreit von Geist und Materie offen und schränkt so die idealistische Metaphysik auf ein Mindestmaß ein. Allerdings fallen alle entscheidenden Handlungen dem Geiste zu. So muß „aller Anfang des Lebens antimechanisch, gewaltsamer Durchbruch, Opposition gegen den Mechanismus sein; absolute Materie — primitives Element der Geistes-Seele"[98]). Desgleichen ist alle Organisation, alle Beharrung der Form Schöpfung des Geistes. Der Geist macht den Körper zum „gebildeten Fluß"[99]), „das Schwere rührt vom Geiste her"[100]), und in diesem physisch-gewichtigen Sinn ist „Gott von unendlich gediegenem Metall, das körperlichste und schwerste aller Wesen"[101]). Gott ist hier die unzerstörbarste Anbildung der geistigen Kraft, die vollkommenste Offenbarung in der Entgegensetzung.

Im Aufbau des Geschehens ist der Geist das Prinzip der Individuation, der gestaltlichen Vereinzelung, denn „die Organe haben von Natur keine Tendenz, bestimmend und fixiert zu sein oder zu der Bildung eines individuellen Körpers sich zu vereinigen; durch den Geist erhalten sie erst gemeinschaftliche Zentralpunkte und werden durch diesen zu gewissen regelmäßigen unabänderlichen Funktionen genötigt"[102]). Die Seinsweisen des geistigen Seins in der Entwicklung der Schichten sind

---

[97]) Ideen zu einer Philosophie d. Natur, S. 46.
[98]) Fragm. ed. Kamn. S. 201 Nr. 509.
[99]) A. a. O. S. 309 Nr. 891.
[100]) A. a. O. S. 229 Nr. 599.
[101]) A. a. O. S. 308 Nr. 899.
[102]) A. a. O. S. 276 Nr. 739.

bei Novalis nicht klar gezeichnet. Bald ist es nur ein einfaches Geist-Element, das die bloße Materie zur Stufenfolge der Verwandlung antreibt, bald ist es ein fertiger subjektiver Geist, der sich des Stoffes bemächtigt und die Natur durch Kunst übertrifft.

c) Materialistische Entwicklung.

Bald wieder zeichnet Novalis die Übergänge eher materialistisch. „Unsere Sinne sind höhere Tiere. Aus ihnen entsteht ein noch höherer Animalismus“[103]). Entsprechend dazu erklärt er: „Denken ist eine Muskelbewegung“[104]). Der höhere Animalismus, der die Sinne überbaut, ist die Seele. Sie wird von Novalis allerdings nur negativ umschrieben. Er sagt: „Die Seele ist nichts als gebundener, gehemmter, konsolidierter Geist“[105]). Auch nennt er sie „angewandten, unreinen, vermischten, praktischen Geist“[106]). Das sind gleichlautende Erklärungen, die überdies die nächsthöhere Schicht — den Geist — schon als Element der niederen Schicht einbegreifen. Seele ist, so sagt Novalis, eine niedere Stufe des Geistes, empirischer Geist. Und er erläutert dieses Schema: „Der philosophische Körper ist die Seele. Die philosophische Seele ist der Geist“[107]). Andererseits ist ihm Seele, gemäß ihrer tierischen Herkunft, beinah ein Begriff wie Materie, am Ende wohl mit ihm in genauer Verbindung. „Die Seelenkräfte und Vermögen sind den Kräften der Materie und den speziellen Stoffen zu vergleichen“[108]).

d) Seele und Geist.

Der weitere Gang der Entwicklung verläuft sich wieder in der begrifflichen Leere. „Die Seele soll als Seele Geist werden oder, quod idem est, der Geist als Geist Seele“[109]). Die Seele soll sich von allem Herkünftigen, das ihr noch anhaftet, von aller stofflichen Unreinheit befreien, soll „reine“ und somit wieder leere Seele werden. Die „Seele als Seele“, die „theoretische Seele ist der Geist“[110]). Oder auch: „Der Geist entsteht aus der Seele, er ist die kristallisierte Seele“[111]). Die höchste Schichtung des Seienden ist nach Art der negativen Theologie Plotins und der Scholastik der möglichen Erfahrung wieder unzugänglich. Die theoretische Seele oder der reine Geist sind leere metaphysische Forderungen. Richtig und wichtig ist der Unterschied, den Novalis für Seele und Geist im Schichtungsverhältnis des Seienden sieht, die höhere Beschaffenheit des geistigen vor dem seelischen Sein. Aber greifbare An-

---

[103]) A. a. O. S. 208 Nr. 522.
[104]) A. a. O. S. 118 Nr 191.
[105]) A. a. O. S. 370 Nr. 1072.
[106]) A. a. O. S. 460 Nr. 1429.
[107]) A. a. O. S. 392 Nr. 1120.
[108]) A. a. O. S. 391 Nr. 1118.
[109]) A. a. O. S. 460 Nr. 1429.
[110]) A. a. O. S. 460 Nr. 1429.
[111]) A. a. O. S. 148 Nr. 323.

gaben macht er hierüber nicht. Und vollends ermangelt der reine Geist jeder eigenschaftlichen Bestimmung, bleibt einzig als ein negativ Absolutes übrig. Die nächstniedere Schicht, der empirische Geist dürfte die ontologisch wichtigste sein. Trotzdem Novalis zwischen der Seele und dem „angewandten Geiste" nicht scharf trennt, scheint auch bei ihm noch ein Unterschied erkennbar. Das seelische Sein ist eindeutig an die Stammtafel der Herkünfte, an den Aufbau der Schichten gebunden. Der empirische Geist — wie ihn der Idealismus und die Romantik verstanden haben — ist nicht nur ein überbauendes und überleitendes Prinzip, er ist auch und wesentlich abgeleitet, begrifflicher Niederschlag eines höheren — des unbegreiflichen reinen Geistes[112]). Er ist also in seiner Seinsweise zwiefach bezogen, ist aufgebaut und abgebaut, aber die Bedingung seiner Möglichkeit scheint hier überwiegend im Abbau zu liegen.

e) Die Graderhöhung als Krankheit und Sünde des Geistes.

Noch zwei Auffassungen der Graderhöhung der Seinsschichten sind zu beachten. Novalis nennt die das bloße leblose Sein überbauende Seinsweise des Lebens eine „Krankheit des Geistes"[113]). Er folgert: „Alle Krankheiten gleichen der Sünde darin, daß sie Transzendenzen sind. Wie der Mensch Gott werden wollte, sündigte er. — Krankheiten der Pflanzen sind Animalisationen, Krankheiten der Tiere Rationalisationen, Krankheiten der Steine Vegetationen"[114]). Hier ist das geistige Sein als zielstrebiges Prinzip der Übergänge geistfeindlich gedeutet. Es bedroht das natürliche Gleichgewicht des schlichten Causalzusammenhanges mit einem System der Verfeinerung, das Ausartung gegenüber dem herkömmlichen Zustande und damit Krankheit bedeutet. „Mit der Sensibilität und ihren Organen, den Nerven, tritt Krankheit in die Natur"[115]). Aber diese Krankheit ist zugleich Sünde, denn sie ist Zuchtlosigkeit, Vergehen gegen die Gesetze. Novalis deutet den Eingriff der Freiheit des Geistes in die Causalität der Erfahrung aus einem Gesichtswinkel, der an Ludwig Klages erinnert. Der Einfluß des Geistes erregt Krankheit in der Natur. „Es ist damit Freiheit, Willkür in die Natur gebracht und damit Sünde, Verstoß gegen den Willen der Natur, die Ursache alles Übels"[116]). Deshalb ist der Geist Widersacher der Natur[117]). Seine ehr-

[112]) Vgl. Kap. VIII 4.
[113]) Fragm. ed. Kamn. S. 345 Nr. 986.
[114]) A. a. O. S. 345 Nr. 986.
[115]) A. a. O. S. 344 Nr. 985.
[116]) A. a. O. S. 344 Nr. 985.
[117]) Die gleiche Auffassung findet sich in der Schrift von C. I. H. Windischmann: „Über etwas, das der Heilkunst noth thut" (S. 82): „Die Entzweiung des Geistes und der Natur ist der zureichende Grund allen Leidens, aller Krankheit." „Der Ursprung der Krankheit ist die böse Lust" (S. 87). Vgl. auch „Die Krankheitsanschauungen der Romantik" von Walter Fischer S. 11.

geizige Zielstrebigkeit ist der Sündenfall, der das in seinen Grenzen Genießende aus seiner Unschuld reißt. Überall, wo der Geist sich an der Natur versündigt, sie über ihr bisheriges Dasein hinauftreibt, ist Krankheit, und nur dort ist Krankheit. Novalis sagt: „Es hat von jeher nur eine Krankheit, mithin auch nur eine Universal-Arzenei gegeben“[118]). Die Universal-Arzenei ist die Umwertung einer bloß erscheinenden Krankheit in höhere Gesundheit. Der Standpunkt der Vernunft ist der Umwerter. Der Verstoß gegen den Willen der Natur bedeutet für diesen Gesichtspunkt ein „System der Moral“. Die gleiche Aufgabe, die im Kapitel über das Nicht-Ich an der Bedeutung des Moralgesetzes für Natur und Kunst entwickelt wurde[119]), wird hier von einem anderen Ausgangsfeld her deutlich. Das System der Moral, „muß System der Natur werden“[120]). Denn: „Jede Bedrängnis der Natur ist eine Erinnerung höherer Heimat, einer höheren, verwandteren Natur“[121]).

g) Die magische Aufgabe der Assoziationssubstanz.

Der Geist vereint nicht nur die vielfältigen Kräfte seiner eigenen Natur, er vereinigt auch die verschiedenen Kräfte der niederen Natur, ist „Verbindungsglied des völlig Ungleichen“[122]). Aber er betreibt nicht nur die Verbindung, er betreibt auch die Macht über das Verbundene. Novalis erläutert: „Der Geist strebt, den Reiz zu absorbieren. Ihn reizt das Fremdartige, Verwandlung des Fremden in Eigenes, Zueignung ist also das unaufhörliche Geschäft des Geistes. Einst soll kein Reiz und nichts Fremdes mehr sein — der Geist soll sich selbst fremd und reizend sein oder absichtlich machen können. Jetzt ist der Geist aus Instinkt Geist — ein Naturgeist; er soll ein Vernunftgeist, aus Besonnenheit und durch Kunst Geist sein.“ In Klammern notiert Novalis: „Natur soll Kunst und Kunst zweite Natur werden“[123]). Hier mündet die Darstellung des Seinsaufbaus wieder ein in die Zielstrebigkeit des magischen Idealismus. Die durchgehend beteiligte Tätigkeit des geistigen Seins in der Überhöhung der Schichten erleichtert die magische Folgerung. Der Geist verzehrt seine natürliche Herkunft, indem er sie sich angleicht, sich einverleibt in jeweils höheren Überbauungen. Die Natur verwandelt sich in Kunst, das Gezeugte in Gemachtes, und so vollkommen ist die Verwandlung, daß die Kunst zur zweiten Natur wird, daß also die niedere wirkliche Ursprünglichkeit sich in einer höheren — der wesenhaften Ursprünglichkeit — aufhebt. Und nun entwirft Novalis über dem Aufbau des Seins einen magischen Abbau des Scheins, die Selbstfremdmachung des Geistes, das Hegelische Außersichsein seines Ansichseins zum Zweck seines Fürsichseins.

---

[118]) Fragm. ed. Kamn. S. 344 Nr. 985.
[119]) Vgl. Kap. VI 12h, i.
[120]) Fragm. ed. Kamn. S. 344 Nr. 986.
[121]) A. a. O. S. 345 Nr. 987.
[122]) A. a. O. S. 147 Nr. 318.
[123]) A. a. O. S. 147 Nr. 319.

h) Die intellektuelle Anschauung als Prinzip der Graderhöhung.

Ehe noch einmal kurz der magische Abbau sich darstellt, ist auf eine weitere Wirksamkeit im Überbauungsverhältnis der Schichten hinzuweisen. Auch sie ist dem Einfluß der Wissenschaftslehre zuzuschreiben. Novalis krönt das Schema seiner Stufenfolge mit dem reinen unvermischten Geist, der Seele als Seele oder der theoretischen Seele. Man könnte also den Anstieg zum Geiste auch als eine langsame Läuterung, eine fortschreitende Beziehung des unabhängig Scheinenden auf das Sein des Bewußtseins begreifen, ein idealistisches Schema, das wiederum den magischen Einschlag bekundet. Diese Läuterung stellt sich dar als die aus der unreinen Mischung immer reiner sich herausschälende Tathandlung der intellektuellen Anschauung. Fichte selbst sagt über sie aus: „Der Begriff des Handelns, der nur durch diese intellektuelle Anschauung des selbsttätigen Ich möglich wird, ist der einzige, der beide Welten vereinigt, die sinnliche und die intelligible. Was meinem Handeln entgegensteht, ist die sinnliche, was durch mein Handeln entstehen soll, ist die intelligible Welt“[124]). Sieht man vom selbsttätigen Ich ab und setzt an seine Stelle das im Welt-Aufbau wirksame Prinzip des geistigen Seins, so stellt sich die zielstrebige Graderhöhung dar als die fortschreitende Schöpfung der intellektuellen Anschauung, die entgegen der bloß sinnlichen Welt und über sie hinaus die geistige Welt entstehen läßt als ein stufenweis sich erhöhendes Insichzurückkehren des Geistes bis zur theoretischen Seele. Der Geist „legt gleichsam das Beiwesen immer mehr ab und nähert sich dem durchaus reinen einfachen Wesen“ seiner selbst[125]). Die graderhöhende Wirksamkeit der intellektuellen Anschauung aber, mit der sie das Seiende über sich hinaustreibt, ist die in der Reflexion enthaltene „Selbstkritik“, ihr „Selbstsystem“[126]) und die in der Sammlung der Anschauung beschlossene „reine Potenzierung“[127]). Die Schichten des Seienden als solchen werden abgelöst von Schichten der Betrachtung, Anschauungen beziehen sich auf Anschauungen, bis der leere Horizont der theoretischen Seele sich ausdehnt. Eine Andeutung in derselben Richtung findet sich auch bei Friedrich Schlegel, der sagt: „Sinn, der sich selbst sieht, wird Geist“[128]).

12. Der Welt-Abbau: Die Selbstfremdmachung des Geistes.

Wenn Novalis einerseits das geistige Sein von seinen einfachen Elementen bis zu einer göttlichen Allwesenheit über die Natur hinaus verfolgt, so entwickelt er dann wiederum aus dem Höheren das Niedere, macht die zweite Ursprünglichkeit zur Bedingung der ersteren. Das in

---

[124]) 2. Einl. in d. Wiss.-Lehre S. 51.
[125]) Fragm. ed. Kamn. S. 231 Nr. 606.
[126]) A. a. O. S. 149 Nr. 329.
[127]) A. a. O. S. 150 Nr. 329.
[128]) Fragm. S. 160 Nr. 466.

der Entwicklung begriffene, dem natürlichen Sein beigemischte geistige Sein vollendet sich in der metaphysischen Spitze eines Subjekts. Da aber nach Fichte und nach Novalis alle Bestimmung nur durch Gegensatz möglich ist, so braucht dieses Subjekt die notwendige Beziehung auf einen Gegenstand, braucht die Gegenständlichkeit der Selbstfremdmachung, um den leeren Raum einer Denkmöglichkeit mit der Denkwirklichkeit auszufüllen. Mit einem Wort: der subjektive Geist ist überhaupt nur als objektiver Geist faßbar. In einer wiederum Hegel vorwegnehmenden These hat Novalis dies formuliert: „Der Geist führt einen ewigen Selbstbeweis“[129]). Bei Novalis erscheint das Subjekt Geist ohne Übergänge als Objekt Welt. „Die Welt ist ein gebundener Gedanke. Wenn sich etwas konsolidiert, werden Gedanken frei. Wenn sich etwas auflöst, werden Gedanken gebunden“[130]). Das Denken ist die wesenhafte Funktion der Erfahrungswirklichkeit. „Die Denkorgane sind die Welterzeugungs- die Naturgeschlechtsteile“[131]). Und entsprechend: „Die Körper sind in den Raum präzipitierte und angeschossene Gedanken“[132]). Oder noch eine andere Auffassung der Körper: „Gebrochene Gedanken sind Anschauungen und Empfindungen — also Körper“[133]). Dieser Satz ist nur von der Lehre der Wissenschaftslehre her verständlich. Gebrochene Gedanken, das sind, durch ein nichtgedankliches Gegenstreben beschränkte, nicht zur vollen Ausbildung ihres idealen Wesens gelangende, sondern in jener niederen vom Gegenstreben her bestimmten materialen Sphäre der Anschauungen und Empfindungen verharrende Gedanken. Anschauungen und Empfindungen sind subjektive Materie. Für den transzendentalen Idealisten ist jede mögliche objektive Materie subjektive Materie, sind Anschauungen und Empfindungen Körper.

13. Geist und Körper.

a) Überwindung des Gegensatzes durch Sittlichkeit.

Die leibhaftige Welt der Erfahrung ist auf die Dauer nicht zu entbehren. Über die bloße Wesensoffenbarung hinaus gewinnt der Körper wieder den Wirklichkeitsanspruch der schlechthinnigen Entgegensetzung. Diese fördert eine ontologisch begründete Dialektik, die allerdings ganz idealistisch-logisch darlegt: „Alle körperlichen Operationen sind ein entgegengesetztes Denken. Drüben ist Brennen, Gären, Stoßen, was hier Denken, Empfinden usw. ist“[134]). Wiederum ist es das Sittengesetz, das die widerspruchsvolle Wirklichkeit in einer zielstrebigen Organisation zusammenschließt. Erst von der erhöhten Mitte der Vereinigung empfangen die Gegensätze Rechtfertigung und Sinngebung. Sittlichkeit ist die dem theoretischen Ideal der Alleswollung entsprechende praktische

---

[129]) Fragm. ed. Kamn. S. 146 Nr. 315.
[130]) A. a. O. S. 310 Nr. 891.
[131]) A. a. O. S. 197 Nr. 490.
[132]) A. a. O. S. 188 Nr. 443.
[133]) A. a. O. S. 119 Nr. 195.
[134]) A. a. O. S. 276 Nr. 737.

Vollendung, die die Vielzahl der widerstrebenden Kräfte in eine versöhnende Bestimmung fügt. Sittlichkeit ist Ausbildung aller Möglichkeiten in einer wirklichen Gestalt, ist die harmonische Annäherung vielgestaltiger Lebendigkeit an ein gemeinsames Ideal. Für Geist und Leib bekundet sich dieses Ideal als „natürlich organisierter Körper und künstlich zu organisierender Geist, natürlich organisierter Geist und künstlich zu organisierender Körper“[135]).

b) Innenwelt und Außenwelt.

Novalis entwickelt hier eine philosophische Anschauung, die, obwohl in ihren letzten Folgerungen magischer Idealismus, stark an Hemsterhuis erinnert. Sie hält sich nicht immer an die Fichtesche Trennung Ich — Nicht-Ich. Schon in der Untersuchung des Nicht-Ich wurde angedeutet, daß Novalis ebenso gut eine Trennung nach den Gesichtspunkten des Außen und Innen vornimmt. Die Scheidung wird dann nicht zwischen Körper und Welt, sondern zwischen Seele und Körper wirksam. Denn Körper und Welt sind beide „außen“. „Wie der Körper mit der Welt in Verbindung steht, so die Seele mit dem Geiste“[136]). Diese Entgegensetzung führt das leibseelische Problem in ein neues Stadium. „Die Seele soll Geist, der Körper Welt werden“[137]).

c) Die Einheit von Leib, Seele und Geist und die Vermittlung der Sinne.

Andererseits ist Novalis nicht blind für die einzigartige Besonderheit der menschlichen Existenz, die als solche Körper, Seele und Geist, „die Elemente der Welt“[138]), zur Ganzheit der Person zusammenschließt. Mag die Erkenntnis die Einschnitte nach Belieben vornehmen, schließlich kann sie die Einheit der Gestalt, die ihr durch die eigene Seinsweise unmittelbar gegeben ist, nicht fortleugnen. Es erscheint also notwendig, die Organisation der Einheit von Körper, Seele und Geist, die Zusammenhänge im Verhältnis der Schichten aufzuzeigen. Novalis faßt auch die Einheit des Menschen als ein Schema der Graderhöhung. Das Organ der Vermittlung, das, gleichgültig gegen die Richtung, ebenso von unten nach oben wie von oben nach unten wirkt, also keine überbauende Funktion darstellt, sind nach Hemsterhuisischem Muster die Sinne. Hemsterhuis behauptete, „daß das, was wir Materie nennen, nur insofern Wesenheit ist, als es Analogie mit unseren Organen hat“[139]). Noch deutlicher wird diese „Analogie“, die im Grunde ein übergreifendes Verhältnis darstellt, in einem anderen Dialog begründet: „Ein Wesen, das die

---

[135]) A. a. O. S. 276 Nr. 737.
[136]) A. a. O. S. 385 Nr. 1105.
[137]) A. a. O. S. 370 Nr. 1072.
[138]) A. a. O. S. 192 Nr. 459.
[139]) 2. Bd. Sophylus oder von der Philosophie S. 81.

Fähigkeit zu empfinden hat, kann von keiner anderen Substanz eine Sensation als vermittelst der Ideen oder der Bilder haben, welche aus den Beziehungen entstehen, die sich zwischen dieser Substanz und diesem Wesen oder dem befinden, wodurch sie von diesem Wesen geschieden wird, und welches ich Organ nenne; d. h. ich nenne nicht allein das Auge, welches sieht, sondern auch das von dem Gegenstand zurückgeworfene Licht, nicht allein das Ohr, welches hört, sondern auch die durch die Bewegung des Gegenstandes in Schwingung gesetzte Luft: Organ“[140]). Eben diese vermittelnden Organe heißen bei Novalis Sinne. Er sagt: „So gut es äußere Gegenstände gibt, zu denen der Körper mitgehört, ebenso gut gibt es innere Gegenstände, zu denen die Seele mitgehört. Diese wirken auf den Körper und die äußeren Gegenstände überhaupt mittels der Sinne und erhalten die Gegenwirkung auf diesem Wege zurück“[141]). Aber während bei Hemsterhuis das Organ vorwiegend der Mittler der übergreifenden Subjekt-Objekt-Beziehung ist, vermitteln die Sinne bei Novalis vor allem zwischen den verschiedenen Funktionen des leib-seelischen Wesens. „Zu Sinnen gehört immer ein Körper und eine Seele. Ihre Vereinigung findet mittels der Sinne statt. Die Sinne sind schlechthin nicht selbsttätig. Sie empfangen und geben, was sie erhalten, sie sind das Medium der Wechselwirkung“[142]).

d) Die Sinne als Erscheinungsformen des Sinns.

Aber die Ursache der Wechselwirkung liegt notwendig außerhalb — mit Novalis läßt sich sagen, überhalb derselben. Der transzendentale Gesichtspunkt dringt hindurch. „Der Grund der Sinne, der Sinn, muß eine negative Materie und negativer Geist sein — beides eins — folglich die absolute Materie und der absolute Geist, welches eins ist“[143]). Die Bedingung der Sinne ist der Sinn. Er ist die Einheit der Mannigfaltigkeit, ist negative Materie, dies will heißen: absoluter Geist; er ist aber auch negativer Geist, d. h. absolute Materie. Absolute Materie aber ist nur der absolute Geist. Der Grund der Sinne, der Sinn, ist der absolute Geist. Seine Darstellung ist vielfältig. Novalis bedient sich der Begriffssprache Hemsterhuis', beleuchtet „Inneres, äußeres Organ, — Arten der inneren und äußeren Gegenstände, die besondere Organe voraussetzen und damit eine neue Modifikation des Sinns sichtbar, erkennbar machen“[144]). Die Vielfalt der Gegenstände gibt Aufschluß über die Vielfalt der Organe. Die Vielfalt der Organe wiederum gibt Aufschluß über die vielfältigen Seinsweisen des Geistes. Mit dieser erneuten Abhängigkeit, mit der das gesamte leib-seelische Innenleben auf eine

[140]) Verm. Schriften, Über d. Menschen u. d. Bez. desselben 1. Teil 1. Bd. S. 155.
[141]) A. a. O. S. 52 Nr. 66.
[142]) Fragm. ed. Kamn. S. 52 Nr. 66.
[143]) A. a. O. S. 52 Nr. 66.
[144]) A. a. O. S. 54 Nr. 66.

wesenhafte Geist-Substanz bezogen wird und in seiner Entfaltung dauernd auf sie bezogen bleibt, ist die Voraussetzung für die Beweiskraft des magischen Idealismus geschaffen. Novalis wiederholt sich zu diesem Zweck noch einmal und versteht dabei unter Sinnen drei verschiedene Leiter. Sie vermitteln einmal zwischen Körper und Welt, sodann zwischen Seele und Geist und außerdem noch zwischen Körper-Welt einerseits und Seele-Geist andererseits. „Wir haben zwei Systeme von Sinnen, die, so verschieden sie auch erscheinen, doch auf das innigste miteinander verwebt sind. Ein System heißt der Körper, eins die Seele. Jenes steht in der Abhängigkeit von äußeren Reizen, deren Inbegriff wir die Natur oder die äußere Welt nennen. Dieses steht ursprünglich in der Abhängigkeit eines Inbegriffs innerer Reize, den wir den Geist nennen oder die Geisterwelt. Gewöhnlich steht dieses letztere System in einem Assoziationsnexus mit dem anderen System und wird von diesem affiziert. Dennoch sind häufige Spuren eines umgekehrten Verhältnisses anzutreffen, und man bemerkt bald, daß beide Systeme eigentlich in einem vollkommenen Wechselverhältnisse stehen sollten, in welchem jedes von seiner Welt affiziert, einen Einklang, keinen Einton bildete. Kurz, beide Welten sowie beide Systeme sollen eine freie Harmonie, keine Disharmonie oder Monotonie bilden. Der Übergang von Monotonie zur Harmonie wird freilich durch Disharmonie gehen — und nur am Ende wird eine Harmonie entstehen. In der Periode der Magie dient der Körper der Seele oder der Geisterwelt. (Wahnsinn — Schwärmerei)“[145]).

e) Monotonie — Disharmonie — Harmonie.

Novalis leugnet keineswegs die „gewöhnliche“ Wahrnehmung, die vermittels der Sinne auf Seele und Geist einwirkt. Er verschließt sich der Struktur der Seinsverhältnisse nicht, die den Schwerpunkt der Subjekt-Gegenstand-Beziehung dem Gegenstande zuweist. Aber er ersehnt auch hier die pädagogische Gerechtigkeit des vollkommenen Gleichgewichtes, die Harmonie der freien wechselseitigen Durchdringung von Geist und Sinnen bei voller Wahrung ihrer Eigengesetzlichkeit. Der magische Idealismus enthüllt sich von diesem Aspekt aus als „der Übergang von Monotonie zur Harmonie“ — mithin als Disharmonie. Die einseitige Wirkung des Gegenstandes auf das Subjekt wird abgelöst von der freien Wirkung des Subjekts auf den Gegenstand. Der magische Idealismus entbehrt in diesem Zusammenhang jedes absoluten Anspruches, er ist das bloße Mittelglied zwischen Herkunft und Zukunft, „die Karrikatur einer wunderbaren Zukunft“[146]). Daß Novalis die gefährlichen Möglichkeiten wohl gesehen hat, die in ihren letzten Folgerungen die Periode der magischen Disharmonie in einem magischen Chaos beschließen, beweisen die Schlüsse, die er aus einer bedingungslosen Herrschaft des Geistes über den Leib zieht. Diese Herrschaft führt zu Wahnsinn oder Schwärmerei. Dort, wo harmonische Wechsel-

[145]) A. a. O. S. 385 Nr. 1108.
[146]) A. a. O. S. 22 Nr. 576.

wirkung vermitteln sollte, entsteht eine unüberbrückbare Kluft, denn das Denken allein ist „eine zu schnelle, zu ungeheure Kraft, um wirksam zu sein; oder die Dinge sind zu gute Leiter (oder Nichtleiter?) der Denkkraft“[147]).

f) Der magische Idealismus und die Philosophie Hemsterhuis'.

Dennoch bleibt trotz der Gefahren, die eine solche Herrschaft in sich birgt, die absolute Herrschaft des Geistes, die magische Periode eine ewige Aufgabe für den Idealisten Novalis. Denn auch für den Leib ersehnt er die alleinige Abhängigkeit von der freien Causalität. Sie muß sich erreichen lassen. „Ist unser Körper selbst nichts als eine gemeinschaftliche Zentralwirkung unserer Sinne, haben wir Herrschaft über die Sinne, vermögen wir sie beliebig in Tätigkeit zu versetzen, sie gemeinschaftlich zu zentrieren, so hängt es ja nur von uns ab — uns einen Körper zu geben, welchen wir wollen.

Ja, sind unsere Sinne nichts anderes als Modifikationen des Denkorgans, des absoluten Elements, so werden wir mit der Herrschaft über dieses Element auch unsere Sinne nach Gefallen modifizieren und dirigieren können“[148]). Das Vorbild eines solchen magischen Dirigenten ist der Künstler. Allerdings erstreckt sich seine Herrschaft nicht auf den gesamten Organismus, wie sie doch sollte, sondern nur auf besondere Organe. Deshalb ist auch das Erzeugnis der Herrschaft, das Kunstwerk nur „ein Geistelement“[149]). Kunst ist eine Teilherrschaft des Geistes, absolute Herrschaft über das Glied, während das Ganze außer Acht gelassen wird. „Der Maler hat so einigermaßen schon das Auge, der Musiker das Ohr, der Poet die Einbildungskraft, das Sprachorgan und die Empfindung oder vielmehr schon mehrere Organe zugleich, deren Wirkungen er dereinst auf das Sprachorgan oder auf die Hand hinleitet, (der Philosoph das absolute Organ) in seiner Gewalt und wirkt durch sie beliebig, stellt durch sie beliebig Geisterwelt dar. Genie ist nichts als Geist in diesem tätigen Gebrauch der Organe. Bisher haben wir nur einzelnes Genie gehabt, der Geist soll aber total Genie werden“[150]).

Dieses „totale Genie“ im tätigen Gebrauch der Organe lehrt schon Hemsterhuis in seiner Philosophie. Er enthebt das Geschehene nicht des Zusammenhanges der Erfahrung. Aber er lehrt die Subjektivität der Sinneswahrnehmung und damit die Freiheit, mit der das Subjekt den gegenständlichen Bestimmungen gegenüber schaltet. Zwischen Subjekt und Gegenstand stehen als Vermittler die „Zeichen“. „Um daß ein Wesen, welches das Vermögen hat, Vorstellungen zu erhalten, denken, raisonnieren oder Entwürfe machen könne,

---

[147]) A. a. O. S. 225 Nr. 581.
[148]) A. a. O. S. 388 Nr. 1110.
[149]) A. a. O. S. 565 Nr. 1772.
[150]) A. a. O. S. 388 Nr. 1110.

muß dieses Wesen Zeichen haben, welches nicht die Gegenstände selbst sind, sondern die diesen Gegenständen entsprechen und von welchen es vollkommen Meister ist“[151]). Hemsterhuis gibt eine nähere Erklärung der Zeichen: „Die ersten natürlichen Zeichen sind die Wirkungen des Gegenstandes auf das Organ. Da aber der Gegenstand der außer dem Wesen ist, welches das Vermögen hat, Begriffe zu erlangen, wenig oder gar nicht von diesem Wesen abhängt: so folgt daraus, daß dieses Wesen alle seine Ideen auf gut Glück erhält, d. h. erhält, wenn das Zeichen, oder welches Eines ist, wenn der Gegenstand erscheint“[152]). Die Zeichen sind die Erfahrungs- oder Erkenntnisbilder, die aus der Begegnung des Subjekts mit seinem Objekt hervorgehen. Diese Zeichen erheben keinen Anspruch darauf, Abbilder der Urbilder zu sein. Vielmehr sind sie freie subjektive Bilder bestimmter gegenständlicher Gebilde. Für die Handlungen des Subjekts aber sind die Zeichen, nicht das Bezeichnete wesentlich. Und es gelingt ihm, die Ablösung der Zeichen vom Bezeichneten, romantisch ausgedrückt, ihre „Vereigentümlichung“ ansteigend zu verwirklichen. Denn das Subjekt „kann sich auf tausend verschiedene Arten Zeichen verschaffen, um sich seine Vorstellungen zurückzurufen. Es darf nur mit der Idee sich irgend ein Ding zugleich vorstellen, das von seiner Willkür abhängt. Und wofern jedes Zeichen nur immer zur Bezeichnung ein und derselben Idee gebraucht wird: so wird es in der Macht dieses Wesens stehen, verschiedene Gegenstände, dem Anscheine nach, coexistieren zu lassen und sie miteinander zu vergleichen“[153]). Inwiefern erscheint diese Lehre als eine Vorstufe zum magischen Idealismus? Insofern sie eine Herrschaft über das Bezeichnete durch Zeichen, also im Grunde durch die bezeichnende Willkür des Subjekts wie durch Auge, Ohren, Einbildungskraft, Sprachorgan vorschreibt. Das Subjekt ist „vollkommen Meister“ der Zeichen. Es steht in seiner Macht, durch sie die Gegenstände zu beschwören — sie gleichzeitig existieren zu lassen — „dem Anscheine nach“, setzt Hemsterhuis vorsichtig hinzu, während Novalis bereits geneigt ist, die Beschwörung für bare Münze zu nehmen. Vor die Welt des Seins lagert Hemsterhuis die Welt des Scheins, die in der Willkür des Subjekts steht, aber ihrer Wirkung auf die Erfahrungswelt, ihres „tätigen Gebrauches“ nicht entbehrt. Das ist magisch und das ist idealistisch[154]). Es verbirgt sich dahinter jene geheime Wunschkraft, die Friedrich Schlegel verkündet: „Man redet schon lange von einer Allmacht des Buchstabens, ohne recht zu wissen, was man sagt. Es ist Zeit, daß es

---

[151]) Verm. Schriften, Über d. Menschen u. d. Bez. desselben 1. Teil Bd. 1 S. 160.

[152]) A. a. O. S. 159.

[153]) Verm. Schriften. Über d. Menschen u. d. Bez. desselben, 1. Teil Bd. 1 S. 160.

[154]) Auch Hermann Pixberg sieht diese Herkunft und betont: „In Anknüpfung an die Theorie der Sinne von Hemsterhuis bildete sich der magische Idealismus von Novalis aus.“ (Novalis als Naturphilosoph S. 73.)

Ernst damit werde, daß der Geist erwache und den verlorenen Zauberstab wieder ergreife“[155]). Von diesem Aspekt aus erscheint die Erklärung des Novalis: „Der tätige Gebrauch der Organe ist nichts als magisches wundertätiges Denken oder willkürlicher Gebrauch der Organe“[156]) nur als eine letzte umfassende Anwendung der Hemsterhuisischen Zeichensprache, deren allgemeinste Bedeutung sich jetzt erst enthüllt: „Alle geistige Berührung gleicht der Berührung eines Zauberstabs. Alles kann zum Zauberwerkzeug werden“[157]). Darin aber tritt der magische Idealismus des Novalis über Hemsterhuis hinaus neben Fichte, daß das Zeichen, der Buchstabe keine ursprüngliche übergreifende Beziehung auf ein Bezeichnetes außer dem Subjekte hat. Vielmehr sind die Zeichen Abbilder des einen Urbildes: des Geistes. Aber auch hier besteht die Möglichkeit einer Entartung, wenn die Einheit des bezogenen und beziehenden Geistes in Vergessenheit gerät. Novalis sagt: „Alles, was wir erfahren, ist eine Mitteilung. So ist die Welt in der Tat eine Mitteilung, Offenbarung des Geistes. Der Sinn der Welt ist verloren gegangen. Wir sind beim Buchstaben stehen geblieben. Wir haben das Erscheinende über der Erscheinung verloren“[158]).

Eine weitere Folgerung läßt sich ziehen. Novalis hat gar keine besonderen Zeichen, die zwischen dem Subjekt und seinen Gegenständen vermitteln. Vielmehr sind die Gegenstände selbst Zeichen, Buchstaben eben dieses Subjekts. So versteht Novalis unter Magie „Sympathie des Zeichens mit dem Bezeichneten“[159]). Eben das setzt sich die Magie zum Ziel, den Buchstaben als Erscheinung zu begreifen, als eine Station des Weges, der das Bezeichnende zum gleichzeitig Bezeichneten macht. Ist aber die Welt der Zeichen eine Mitteilung des Bezeichnenden, so steht sie als solche völlig in dessen Belieben. Der Körper ist wie die Welt eine Mitteilung des Geistes. In dieser Anschauung gipfelt der magische Idealismus und kann durch keine Ausartung mehr überboten werden. Jedwede Bestimmung ist ein Zeichen der Freiheit, jede äußere Wirklichkeit der Erscheinung innere Möglichkeit des Erscheinenden. „Auf dieselbe Art, wie wir die Bewegungen des Denkorgans zur Sprache bringen, wie wir sie in Gebärden äußern, in Handlungen ausprägen, wie wir uns überhaupt willkürlich bewegen und aufhalten, unsere Bewegungen vereinigen und vereinzeln, auf eben dieselbe Art müssen wir auch die inneren Organe unseres Körpers bewegen, hemmen, vereinigen und vereinzeln lernen. Unser ganzer Körper ist schlechterdings fähig, vom Geist in beliebige Bewegung gesetzt zu werden.

Dann wird jeder sein eigener Arzt sein und sich ein vollständiges, sicheres und genaues Gefühl seines Körpers erwerben können, dann

---

[155]) Fragm. S. 234 Nr. 639.
[156]) Fragm. ed. Kamn. S. 224 Nr. 580.
[157]) A. a. O. S. 262 Nr. 673.
[158]) A. a. O. S. 390 Nr. 1112.
[159]) A. a. O. S. 262 Nr. 669.

wird der Mensch erst wahrhaft unabhängig von der Natur, vielleicht imstande sogar sein, verlorene Glieder zu restaurieren, sich bloß durch seinen Willen zu töten und dadurch erst wahre Aufschlüsse über Körper, Seele, Welt, Leben, Tod und Geisterwelt zu erlangen. Es wird vielleicht nur von ihm dann abhängen, einen Stoff zu beseelen. Er wird seine Sinne zwingen, ihm die Gestalt zu produzieren, die er verlangt und im eigentlichsten Sinn in seiner Welt leben können. Dann wird er vermögend sein, sich von seinem Körper zu trennen, wenn er es für gut findet; er wird sehen, hören und fühlen, was, wie und in welcher Verbindung er will"[160]).

14. Die magische Aufgabe des Kosmos.

Das magische Verhältnis zwischen Körper und Geist wiederholt mikrokosmisch das Universalverhältnis zwischen Geist und Welt. Novalis gibt dem Universum eine magische Aufgabe, in deren Programm die Natur als „ein System notwendiger Voraussetzungen — eine Vergangenheit, ein Ante eigener Art — unsere Ewigkeit a parte ante vielleicht" anerkannt bleibt. „Aus der wirklichen und Idealwelt entspringt die gegenwärtige Welt, die eine Mischung aus fester und flüssiger, sinnlicher und intellektualer Welt ist. Grundsätze, Gedanken und Zwecke gehören zu der Ewigkeit a parte post, — sie machen ein System der notwendigen Folge aus"[161]). Die kosmische Welt weicht insofern vom Körper ab, als ihr Schema ein Aufbau, das Schema des Körpers ein Abbau ist. Gemeinsam ist ihnen das Ziel: Offenbarung des Geistes, aber während die Stofflichkeit des Körpers nur Selbstfremdmachung des Geistes ist, ist die eigenständige Stofflichkeit der Welt notwendige Voraussetzung des organisierten Kosmos. Wieder tritt die Materie als selbständiges Prinzip neben das Prinzip des Geistes, erst in der geplanten Zukunft sollen Subjekt und Gegenstand eins werden. So ergeben sich drei Stadien der Offenbarung des Geistes. „Die Faktur ist der Natur entgegengesetzt, der Geist ist der Künstler. Faktur und Natur vermischt, getrennt, vereinigt. Jenes behandelt die Transzendental-Physik und Poetik, die getrennten die praktische Physik und die Poetik, die verbündeten die höhere Physik und Poetik"[162]). Die Trennung von Natur und Geist ist also keine ursprüngliche, ursprünglich sind sie wie auch im Schichtenaufbau des Seienden „vermischt", mit der Tätigkeit erst beginnt die Entgegensetzung, die Trennung. Das idealische Ziel ist die pädagogische höhere Vermischung, die Vereinigung der verschiedenartigen Kräfte, die „für sich" nur sind, indem sie für einander sind. Denn Bestimmung ist ja nach Fichte nur möglich durch Gegensatz Aber in dieser Vereinigung spricht doch der magische Idealismus das letzte Wort. Aus der Vereinigung soll hervorgehen „die zweite

[160]) A. a. O. S. 258 Nr. 656.
[161]) A. a. O. S. 183 Nr. 424.
[162]) A. a. O. S. 278 Nr. 744.

Natur" der Kunst, die die erste Natur überbaut. „Naturwillkür und Kunstzwang durchdringen sich gegenseitig, wenn man sie in Geist auflöst. Der Geist macht beides flüssig, der Geist ist jeder Zeit poetisch"[163]).

15. Der poetische Geist.

Wieder kennzeichnet Novalis das geistige Sein als poetisch. Der poetische Geist ist der romantische Geist. „Es ist recht übel," sagt Klingsor zu Heinrich von Ofterdingen, „daß die Poesie einen besonderen Namen hat, und die Dichter eine besondere Zunft ausmachen. Es ist gar nichts Besonderes, es ist die eigentümliche Handlungsweise des menschlichen Geistes. Dichtet und trachtet nicht jeder Mensch in jeder Minute?"[164]). Poesie ist für den Romantiker „tätiger Sinn des Gefühls"[165]). Deshalb ist „fast jeder Mensch in geringem Grad schon Künstler"[166]). Das Gesetz der Poesie ist das geistige Graderhöhungsgesetz überhaupt. „Der höhere Künstler komponiert aus den Einheiten der niederen Künstler eine Variationsreihe usw."[167]). Der tätige Sinn des Gefühls, die eigentümliche Handlungsweise des Geistes ist bei den meisten Menschen nur als niedere Kunst ausgebildet. In der höheren Kunst herrschen sie vor, kristallisieren sich, machen eine neue fähige Mitte aus. Aber überall dort, wo von Poesie in einem zunftmäßigen Sinn gehandelt wird, erwacht notwendig der romantische Widerspruch. Friedrich Schlegel übt Kritik: „Die gewöhnlichen Einteilungen der Poesie sind nur totes Fachwerk für einen beschränkten Horizont. Was einer machen kann oder was eben gilt, ist die ruhende Erde im Mittelpunkt. Im Universum der Poesie selbst aber ruht nichts; alles wird und verwandelt sich und bewegt sich harmonisch; und auch die Kometen haben unabänderliche Bewegungsgesetze"[168]). Die Poesie ist das Universum — ist der Raum des allwesenden Geistes.

16. Realdialektik von Zwang und Freiheit.

Doch gegenüber der „elektiven Freiheit" des poetischen Geistes, die im Kapitel des Nicht-Ich untersucht wurde, entdeckt Novalis auch einen „Kunstzwang"[169]) des Geistes, den er wider die „Naturwillkür" ausspielt, spricht Friedrich Schlegel von Bewegungsgesetzen des poetischen Universums. Novalis macht hier eine für das geistige Sein höchst wesentliche Entdeckung: „So wie nichts frei, so kann auch nichts gezwungen sein als der Geist. Nur ein Geist kann wozu gezwungen

---

[163]) A. a. O. S. 489 Nr. 1543
[164]) Minor, H. v. Ofterd., 4. Bd. S. 175.
[165]) Fragm. ed. Kamn. S. 573 Nr. 1786.
[166]) A. a. O. S. 572 Nr. 1786.
[167]) A. a. O. S. 568 Nr. 1780.
[168]) Fragm. S. 214 Nr. 561.
[169]) Fragm. ed. Kamn. S. 489 Nr. 1543.

werden. Was sich also zwingen läßt, ist Geist, insofern es sich zwingen läßt“[170]). Das Widerspiel von Zwang und Freiheit überbaut das Widerspiel von Willkür und Notwendigkeit. Zwang und Freiheit sind nur möglich für ein Sein, das zugleich Bewußtsein ist. Denn ebenso wie Freiheit erst mit der Erkenntnis der Freiheit erreicht wird, so ist auch ein Zwang nur möglich, wenn er als solcher erkannt wird. Die bloße Naturgesetzlichkeit zwingt nicht, denn ihr entspricht kein Sich-Zwingen-Lassendes. Doch der Geist, der die Bestimmung durch Freiheit besitzt, besitzt auch eine Bestimmung durch Zwang. Er allein vermag zu zwingen und gezwungen zu werden, weil er allein Freiheit gegen Zwingen und Gezwungen-werden hat. Nur dort, wo Zwang ist, ist Freiheit. Zwang und Freiheit sind ausschließlich Kategorien des geistigen Seins. Aber der Geist soll die Bestimmung durch Zwang auch anwenden. „Es muß nichts Willkürliches, Regelloses in einer bestimmten Handlungsweise des menschlichen Geistes sein — überall Kunst und Wissenschaft“[171]). Gedankengänge Fichtes beeindrucken Novalis und erweitern in der neuen Gestalt ihren dialektischen Gehalt, bis sie nahe an Hegel gemahnen. Was Novalis romantisch Kunstzwang nennt, ist bei Fichte der Zwang der Vernunft. Sie soll in allen Handlungsweisen des Ich herrschen, mit Freiheit soll sich das Ich zum Zwang bekennen. So bei Novalis der Geist. Aber über Fichte hinaus und hegelisch mutet es an, nicht nur das Zwingende, sondern auch das Gezwungene zu betrachten, nicht nur die Leistung des Zwingens, sondern auch des Sich-Zwingen-Lassens. Entspricht dem Zwang kein Sich-Zwingen-Lassen, ist der Zwang machtlos — also kein Zwang. In jeder Verbindung entspricht der besonderen Tätigkeit des Subjektes eine besondere Tätigkeit des Objektes, der besonderen Duldsamkeit des Subjektes eine besondere Duldsamkeit des Objektes. Solche Problemstellungen sind im Grunde die gleichen, wie sie Hegel in seinen Beispielen vom Herrn und Knecht, von Verbrechen und Strafe aufgezeigt hat. Es sind Fragen, die die reale Dialektik des geistigen Seins auf das tiefste berühren.

17. Ewigkeit und Vergänglichkeit.

Willkür und Notwendigkeit, Freiheit und Zwang sind Gegensätze, die jeweils in einer Seinsebene liegen. Es gibt auch verschieden gelagerte Gegensatzpaare: Zwang und Willkür, Freiheit und Notwendigkeit oder empirische Kausalität und Kausalität durch Freiheit. In die Reihe dieser Gegensätze verweist Novalis in einer sehr eigenartigen Deutung Ewigkeit und Vergänglichkeit. Ewigkeit und Vergänglichkeit unterscheiden sich voneinander wie Notwendigkeit und Zwang. „Die Natur ist ewig, sie erhält sich von selbst. Im Geiste ist der Grund der Vergänglichkeit zu suchen“[172]). Hier ist der Geist nicht das freie, son-

[170]) A. a. O. S. 229 Nr. 600.
[171]) A. a. O. S. 153 Nr. 345.
[172]) A. a. O. S. 194 Nr. 472.

dern das gezwungene Wesen. Der Zwang ist der Maßstab der Graderhöhung. Leben ist die Existenzform der Vergänglichkeit; Vergänglichkeit ist Existenzform des Zwanges. Leben ist eine Krankheit des Geistes und „je erzwungener das Leben ist, desto höher“[173]). Denn Zwang ist zugleich Zucht. Das Erzwungene ist das höhere Produkt des Zwingenden und des Sich-Zwingen-Lassenden. Je heftiger der Widerstreit, desto gebildeter das Produkt. Mit der Bildung aber wächst zugleich die Abhängigkeit des Gebildeten. Deshalb ist die Vergänglichkeit als eine der geistlosen Ewigkeit abgezwungene und aufgedrungene Form des geistigen Zwanges die höchste Ausartung der Ewigkeit. Der vergängliche Zwang überbaut die ewige Notwendigkeit. „Alles ist von selbst ewig. Ewigkeit ist ein Zeichen geistloser Wesen. Die Sterblichkeit und Wandelbarkeit ist gerade ein Vorzug höherer Naturen. Vergänglichkeit, Gebrechlichkeit ist der Charakter der mit Geist verbundenen Natur. Er zeugt von der Tätigkeit und Universalität, von der erhabenen Personalität des Geistes“[174]). Zweifellos gerät Novalis in Gefahr, den ontologischen Vorzug der Vergänglichkeit mit jener einseitigen Überbetonung zu messen, die einem gewissen Blick des Christentums eignet und die hier schon spätere Richtungen der Romantik vorwegnimmt: die Überbetonung der Vergänglichkeit auf Kosten und auf Grund der Dekadenz.

Doch noch in einem anderen Sinne erscheint die Vergänglichkeit sinnvoll. Mag sie hochwertig sein, sie ist Grenzüberschreitung, ist Sünde, ausgeartete Ewigkeit. Alle Ausartung aber bedarf der Wiederherstellung der hergebrachten Ordnung. So erschaute schon Anaximander das Werden als eine unangemessene Form des Seins, die der Rückbildung bedarf. „Woraus aber die Dinge ihre Entstehung haben, darin findet auch ihr Untergang statt, gemäß der Notwendigkeit. Denn sie leisten einander Sühne und Buße für ihr Unrecht gemäß der Ordnung der Zeit“[175]). In einer feinfühligeren Scheidung, die das Unrecht als ein geistiges und somit gleichsam als ein hervorragendes Unrecht faßt, verlangt auch Novalis Buße und Sühne um der notwendigen Ordnung willen. „Alles Ausgezeichnete verdient den Ostrazismus. Es ist gut, wenn es ihn sich selbst gibt. Alles Absolute muß aus der Welt hinaus. In der Welt muß man mit der Welt leben. Alles Gute in der Welt kommt von innen her (und also ihr von außen), aber es blitzt nur hindurch. Das Ausgezeichnete bringt die Welt weiter, aber es muß auch bald fort“[176]).

18. Die Dialektik des wirklichen Geschehens.

So stellt sich das Geschehen als ewige Dialektik dar. Die Welt artet aus, strebt hinauf zum Geist. Der Geist artet aus, strebt hinab zur Welt. Eine Genesung der entarteten Entwicklung ist nur

---

[173]) A. a. O. S. 362 Nr. 1051.
[174]) A. a. O. S. 385 Nr. 1106.
[175]) Diels 12 A 9: Simplicius zu Arist. Phys. 24, 13.
[176]) Fragm. ed. Kamn. S. 492 Nr. 1555.

möglich, wenn entweder der Geist wieder verschwindet, wieder in seine Herkunft hinabtaucht und Welt wird, oder wenn das pädagogische Ziel einer wechselseitigen Durchdringung von Natur und Geist Wirklichkeit wird. Ersteres wäre eine Monotonie, letzteres eine Harmonie. Ein drittes Ziel, das keineswegs nur als ein Durchgang zur Harmonie, sondern als eine besondere pädagogische Vollendung von Novalis angestrebt wird, ist die Disharmonie, der magische Idealismus. Gewiß, die unbedingte Herrschaft des Geistes hat ihre Gefahren. „Die Tiefen unseres Geistes kennen wir nicht“[177]. Auch muß man „erschrecken, wenn man einen Blick in die Tiefe des Geistes wirft. Der Tiefsinn und Wille haben keine Grenzen“[178]. Aber über die Gefahren hinaus ist der Geist die große Möglichkeit der Natur. Er ist nach dem Wort Friedrich Schlegels „Naturphilosophie“, ist die intellektuelle Anschauung der Natur. Er verwandelt das Sein in ein Haben. Deshalb ist „der Geist die sanktionierende aussprechende, rechtskräftig machende Macht“[179].

19. Systematische Unergiebigkeit der Problemstellungen.

Die bisherige Erforschung des geistigen Seins in den Problemstellungen des Novalis hat eine klare Übersicht der typischen Erscheinungsformen des Geistes nicht ergeben. Neben leerer Spekulation stehen Ansätze zu einer Geist-Metaphysik, wie sie Hegel ausgebaut hat. Der Geist ist bald reiner, bald empirischer Geist, bald der Ursprung alles Seins, bald die Vollendung des Seienden, seine gradhöchste Schöpfung. Der objektive Geist stellte sich bei Novalis weniger als geschichtlicher Geist, als überindividuelle, den personalen Geist überbauende Sphäre dar, denn als Vorstufe des Subjekts, als primitive dem Naturgeschehen beigemischte Geistmaterie, die im Verlaufe der natürlichen Entwicklung immer neue Gestalten durchläuft, bis sie sich in dem „personifizierten allmächtigen Punkt“[180] des metaphysischen Geistsubjekts versammelt. Der objektivierte Geist, die „Selbstfremdmachung“ des Geistes wird niemals besonders untersucht. Sie hat keinen Anspruch auf Dauer. Am Ende soll der Geist in sich zurückkehren. Außerdem behandelt Novalis die geistigen Objektivationen stark spekulativ. Welt und Wissenschaften werden gleichermaßen auf den Geist zurückgeführt. Das Verhältnis zwischen Geist und Welt wird aber keineswegs eindeutig geklärt. Denn nicht nur die Welt ist ein Erzeugnis des Geistes, auch der Geist ist ein Produkt der Welt[181]. Ferner nimmt Novalis das Erzeugnis selbst nicht immer ernst. Als Erscheinung des Geistes wird es zum bloßen Schein herabgewürdigt.

---

[177]) A. a. O. S. 227 Nr. 593.
[178]) A. a. O. S. 228 Nr. 594.
[179]) A. a. O. S. 146 Nr. 314.
[180]) A. a. O. S. 426 Nr. 1277.
[181]) Vgl. Kap. VI, 6.

20. Phänomenologische Unterscheidungen an Hand der drei Grundtypen Nicolai Hartmanns.

a) Der personale Geist.

Versuchsweise ist noch einmal an Hand der drei von der heutigen Problemstellung entwickelten Grundformen des geistigen Seins ein Blick auf die Fragmente des Novalis zu werfen, ob nicht etwa im Glücksfalle die romantische Forschung in eine bestimmte Teilhabe am geschichtlichen Problemdenken aufrückt. Nicolai Hartmann entwickelt im „Problem des geistigen Seins" drei Typen des geistigen Seins: den personalen, den objektiven und den objektivierten Geist. Auch im Denken des Novalis lassen sich Beiträge zu diesen drei Typen aufzeigen. Nicht nur, daß er den personalen Geist in seiner ganzen Breite und Tiefe erforscht hat, er hat ihn auch als solchen erkannt. „Geist und Person sind eins", sagt er[182]). Aber weiter hat er das Überbauungsverhältnis gesehen, das zwischen objektivem und personalem Geist waltet. Denn: „Die Person verhält sich zum Geist wieder wie der Körper zur Seele"[183]).

b) Der objektive Geist.

Was bei Hegel und Hartmann objektiver Geist ist, nennt Novalis mit dem romantischeren Begriff „einen Genius". Der Begriff des Genius deutet schon den objektiven Geist als eine Art höherer Person, eine Person, wie Novalis sagt, „zweiter Potenz". „Jede Person, die aus Personen besteht, ist eine Person in der zweiten Potenz oder ein Genius. In dieser Beziehung darf man wohl sagen, daß es keine Griechen, sondern nur einen griechischen Genius gegeben hat. Ein gebildeter Grieche war nur sehr mittelbar und nur zu einem sehr geringen Teil sein eigenes Werk. Daher erklärt sich die große Individualität der griechischen Kunst und Wissenschaft"[184]). Ferner notiert er: „In früheren Zeiten lebten nur Nationen — oder Genien. (Genius in der zweiten Potenz.) Die Alten müssen daher in Masse betrachtet werden"[185]). Wie sich schließlich der personale Geist des Individuums zum Gemeingeist der Gattung verhält, beleuchtet folgende Notiz: „Wir sind ein Produkt der Gattung und des Individuums. Oft sind wir allein von jener, oft allein von dieser affiziert — gewöhnlich von beiden. Wir sind ihre Mittelsphäre, ihr gemeinschaftliches Verhältnis, ihr Realisierbares"[186]). Die Person ist subjektiver Geist und doch auch mittelbares Produkt des objektiven Geistes. Sie steht in Beziehung zum absolut Einmaligen und zum vernünftigen Leben der Gattung. An beiden hat sie Teil, wie beide an ihr Teil haben. So ist sie in der idealistischen Weltansicht der Treffpunkt zweier metaphysischer Sphären.

---

182) Fragm. ed. Kamn. S. 392 Nr. 1123.
183) A. a. O. S. 392 Nr. 1122.
184) A. a. O. S. 537 Nr. 1675.
185) A. a. O. S. 476 Nr. 1491.
186) N.' Schriften ed. Kluckhohn Bd. 1 S. 213.

Auch die geschichtliche Tragweite dieser Teilhabe hat Novalis betrachtet. Kein Werk des Gemeingeistes, das nicht in jedem Individuum sich vorbereitet. So schreibt er an den Rand von Friedrich Schlegels „Ideen": „Die Ursachen der Revolution und ihr eigentliches Wesen muß, wenn sie wirklich historisch echt ist, jeder Zeitgenosse in sich selbst finden können"[187]).

Novalis hat für das Überbauungsverhältnis der geistigen Seinsweisen ein Schema entworfen, das in den Untersuchungen über die Person berührt wurde[188]) und das sich jetzt noch deutlicher abhebt. Schon der personale Geist zerfällt bei seiner Zergliederung in Personen. Noch weit reicher entfaltet sich die Person der zweiten Potenz, der Genius. Dieser ist ein Genius unter Genien, eine Person unter unendlichen Personen im Raum der „unbestimmten Universalpersonalität"[189]) des allwesenden Geistes. Das personifizierte Universum des Geistes wäre die Person der dritten Potenz oder der „unendliche Genius"[190]). Die Möglichkeit der Allheit ist schon in der wirklichen Einheit beschlossen. Der personale Geist ist das Element der Universalpersonalität. „Jede Person ist der Keim zu einem unendlichen Genius"[191]). Aber über der metaphysischen Spitze hat Novalis die Gewichtigkeit des Genius der zweiten Potenz, des objektiven Geistes nicht unterschätzt. Am Beispiel der Griechen hat er gezeigt, wie das griechische Geistesleben Wurzel und Nährboden in dieser überpersönlichen Gemeinsphäre gehabt hat. Doch nicht nur für die Griechen, für alles geschichtliche Dasein gilt die Erkenntnis der unlöslichen Verhaftung des Individuellen im Generellen, des Lebens der Person im Leben des objektiven Geistes. „Flucht des Gemeingeistes ist Tod", erkennt Novalis[192]).

c) Der objektivierte Geist.

Auch zur Seinsweise des objektivierten Geistes finden sich bei Novalis Ansätze der Problemstellung. Daß es sich in den verschiedenen Künsten doch immer nur um das eine Grundproblem der geistigen Selbstverwirklichung handelt, hat er sehr wohl erkannt. „Eigentlich wird in allen Künsten eine Idee, ein Geist realisiert — von Innen heraus produziert — die Geisterwelt. Für das Auge ist es die sichtbare Welt a priori, für das Ohr die hörbare Welt a priori, für das sittliche Organ die sittliche Welt a priori, für das Denkorgan die denkbare Welt a priori usw. Alle diese Welten sind nur verschiedene Ausdrücke verschiedener Werkzeuge eines Geistes und einer Welt"[193]). Und im Gegensatz zur Selbstfremdmachung des Geistes in der natürlichen

[187]) A. a. O. Bd. 3/4 S. 360.
[188]) Vgl. Kap. V 4 a/c.
[189]) Fragm. ed. Kamn. S. 393 Nr. 1123.
[190]) A. a. O. S. 393 Nr. 1123.
[191]) A. a. O. S. 392 Nr. 1123.
[192]) A. a. O. S. 471 Nr. 1471.
[193]) A. a. O. S. 576 Nr. 1793.

Erscheinungswelt, empfängt hier die Selbstfremdmachung ihre volle selbständige Seinsweise, deren wirkliche Offenbarung dem Geist die sokratische Gebärde des Staunens wachruft. „Mit jedem Zuge der Vollendung springt das Werk vom Meister ab, in mehr als Raumfernen, und so sieht mit dem letzten Zuge der Meister sein vorgebliches Werk durch eine Gedankenkluft von sich getrennt, deren Weite er selbst kaum faßt, und über die nur die Einbildungskraft, wie der Schatten des Riesen Intelligenz, zu setzen vermag. In dem Augenblick, als es ganz sein werden sollte, ward es mehr als er, sein Schöpfer, er zum unwissenden Organ und Eigentum einer höheren Macht. Der Künstler gehört dem Werke und nicht das Werk dem Künstler“[194]).

Der Künstler erlebt die Eigensphäre des Gebildes als ein im Maße der Vollendung wachsendes „Abspringen“ vom bildenden Geiste. Das vollbrachte Werk schließlich sieht er sich in eine Unabhängigkeit zurückziehen, die niemals wieder aufgehoben werden kann. Dies besagt das Wort des Novalis: „In dem Augenblick, als es ganz sein werden sollte, ward es mehr als er.“ Der Künstler löst das Gesicht eben nicht nur von sich ab zum Behuf der Spiegelung, er schafft es auch und wesentlich als ein in sich selbst ruhendes eigenständiges Dasein. Und das Erleben dieser fremdmächtigen Eigenständigkeit läßt ihm das eigene Werk als „eine höhere Macht“ erscheinen, die sich des schaffenden Geistes nur als eines unwissenden Handlangers bedient. Um dieser entrückten Selbstherrlichkeit seiner Schöpfung willen gehört der Künstler dem Werk und nicht das Werk dem Künstler.

Aber die Seinsweise des objektivierten Geistes ist eine andere als die der personalen und objektiven Geistes. Sein Ansichsein ist nicht geschichtlich reales Sein. Novalis hat es gesehen. Er nennt die Galerien „Schlafkammern der zukünftigen Welt. Der Historiker, der Philosoph und der Künstler der zukünftigen Welt ist hier einheimisch; er bildet sich hier, und er lebt für diese Welt. Wer unglücklich in der jetzigen Welt ist, wer nicht findet, was er sucht, der gehe in die Bücher- und Künstlerwelt und lebe in dieser Ecclesia pressa der besseren Welt. Sie schlummern, aber weissagenden, viel-bedeutenden Schlummer. Einst kommt die Zeit, wo jeder Eingeweihte der besseren Welt, wie Pygmalion, seine um sich geschaffene und versammelte Welt mit der Glorie einer höheren Morgenröte erwachen und seine lange Treue und Liebe erwiedern sieht“[195]). Die Seinsweise der Objektivation ist ideales Sein. Das besagt das Gleichnis der „Schlafkammer“. Der objektivierte Geist ist zeitlos und somit unwirklich. Gegenüber der realen Welt macht er die ideale, die „bessere Welt“ aus. Aber diese bessere Welt ist in ihrem bloßen Ansichsein unvollständig. Sie bedarf desjenigen, dem sie als eine bessere erscheint. Dem objektivierten Geist ist es wesentlich, daß sein ideales Ansichsein zugleich für den realen lebenden Geist „ist“ als ein

---

[194]) A. a. O. S. 661 Nr. 2048.
[195]) A. a. O. S. 659 Nr. 2040.

auf Grund wechselseitiger Forderung beziehendes und bezogenes sein. Denn sein bloßes Gegenstandsein ermangelt des Bewußtseins, es bleibt angewiesen auf das antwortende Erfassen des lebendigen persönlichen Bewußtseins, wenn es nicht mit einem Wort des Novalis „schlummern" soll. Wie entscheidend dieses Abhängigkeitsverhältnis sich auswirkt, zeichnet Novalis: „Antike und Antikenkenntnis entstehen zugleich; denn man irrt sehr, wenn man glaubt, daß es Antiken gibt. Die Reste des Altertums sind nur die spezifischen Reize zur Bildung der Antike. Nicht mit Händen wird die Antike gemacht. Der Geist bringt sie durch das Auge hervor — und der gehauene Stein ist nur der Körper, der erst durch sie Bedeutung erhält und zur Erscheinung derselben wird"[196]). Novalis deutet hier auch jenes eigentümliche Verhältnis von Hintergrund und Vordergrund beim objektivierten Geiste an. Die Darstellung bedarf des Materials, etwa des gehauenen Steines, das als bloßer Körper zugleich Erscheinung des dargestellten Geistes wird. Der Körper ist nur der „spezifische Reiz", der Vermittler der hintergründigen Erscheinung. Der betrachtende Geist muß sie in sich erwecken, muß den Einsatz des schöpferischen Wiedererkennens leisten, um hinter den Resten des Altertums die Erscheinung der Antike selbst zu fassen, von der er dann wiederum erfaßt werden soll. Ist er dazu nicht fähig, schlummert die Erscheinung in der Schlafkammer des gehauenen Steines fort. Dieser Umstand verleitet Novalis zu der Ansicht des magischen Idealisten, die die Unabhängigkeit der Darstellung und damit ihre Macht über den geschichtlich lebenden Geist gänzlich bestreitet: „Sie ist uns eigentlich nicht gegeben, sie ist nicht vorhanden – sondern sie soll von uns erst hervorgebracht werden"[197]). Hier schießt der Romantiker übers Ziel hinaus. Die überkommenen Reste des Altertums sind eben doch die besonderen Festpunkte der Erscheinung der Antike, das Bild des Geistes ist an diese Reste gebunden, wird von ihnen her bestimmt. Der Preis, den er zahlen muß, ist die Wiederholung im Verstehen, Erfassen, Erleben. Der Lohn ist die Teilhabe an dem ins Zeitlose entrückten idealen Bestand der zeitlichen Existenz, wo „jede künstliche Gestalt, jeder erfundene Charakter mehr oder weniger Leben und Ansprüche und Hoffnungen des Lebens" hat[198]).

21. Zusammenfassende Kritik.

Das Problem des geistigen Seins ist das Kernproblem, an dem sich Novalis immer wieder entzündet, das er stets von neuem gestellt und immer wieder anders gelöst hat. Er erforscht die Schichten der Person: das Ich, dessen Geheimnis sich hinter dem Schleier der Jungfrau zu Sais verbirgt. Und es bewegt ihn darüber hinaus das „Leben der Gattung" mit den vielfältigen Erscheinungsformen dieses Lebens im Staat, in Wissenschaft, Kunst und allen übrigen Bezirken des

---

[196]) A. a. O. S. 654 Nr. 2029.
[197]) A. a. O. S. 656 Nr. 2029.
[198]) A. a. O. S. 659 Nr. 2040.

gemeingeschichtlichen Daseins. Jedoch zu einer eindeutigen Ordnung des Erschauten gelangt Novalis nicht. Er untersucht das geistige Sein als ein werdendes und gewordenes und beschließt diese Entwicklung am Ende in der metaphysischen Notwendigkeit des Subjekts. Er setzt den Geist als Bedingung des kosmischen Aufbaus und Abbaus, macht ihn verantwortlich für Entstehen und Vergehen, bezeichnet ihn als das zielstrebige Prinzip aller Veränderung, als das zielstrebige Prinzip der Entwicklung überhaupt.

Er sieht die Gefahren einer rücksichtslosen Vergeistigung: die Krankheit, die Sünde, die Disharmonie. Aber die Krankheit ist nur eine Bedingung der höheren Gesundheit, die Sünde ist die Vorbereitung der Heiligung, die Disharmonie ein unerläßliches Stadium auf dem Wege zur Harmonie. Denn: ist der geistige Raum die Allwesenheit, so geht der Weg zu dieser unendlichen Ruhe über die unendliche Bewegung der Alleswollung, geht der Weg zum Sein über das Werden. Viele Wandlungen müssen durchlaufen und durchlitten werden, ehe jener Einklang erreicht wird, der doch kein Einton ist. Der Weg zum allwesenden Raum ist der Weg in der Zeit, der kein Ende hat, denn die Handlung des unendlichen Seins ist das unendliche Werden, die Handlung des unendlichen Raums die unendliche Zeit.

So führt der lebende geschichtliche Geist im Rahmen seiner Endlichkeit und Zeitlichkeit den ewig fortschreitenden Selbstbeweis seiner übergeschichtlichen — und damit absoluten — Wesenheit.

Die Problemstellung des geistigen Seins hat bei Novalis zwei Mittelpunkte. Der beziehenden Wesenheit des Geist-Subjekts steht die bezogene Wesenheit des Geist-Objekts, der magischen Selbstfremdmachung des Geistes in der Welt steht die magische Vereigentümlichung der Welt durch den Geist entgegen. Der Schlußstein der Entwicklung ist ein Objekt-Subjekt nach Art der Schellingschen Identität.

Im Menschen ist jener Punkt der Entwicklung erreicht, da der Gegenstand der Zeugung zum Gegenstand der Kunst wird. Die natürliche Läuterung wird durch die menschliche Kunst ergänzt und fortgebildet; das Objekt-Subjekt liegt jenseits der Menschheit. Das Erfordernis einer praktischen Metaphysik, vor das sich die Menschheit gestellt sieht, erheischt von ihr, sich eben über die Menschheit zu erheben. Die Person soll im Genius der zweiten Potenz, der Genius im allwesenden Geiste aufgehen. Die Ordnung, von der Novalis träumt, ist die Pyramide: Die Breite des Weltgeschehens, die sich hinauftürmt in eine nach der Mitte zusammenlaufende Zukunft: den intellectus infinitus, den „allmächtigen Punkt“[199]), in dessen Spitze sich der bewußtlose Kosmos mit der geistigen Universalpernalität zu einer höchsten Einheit des an sich seienden und um sich wissenden Geistes vermählt.

Schränkt man die Betrachtung der Geist-Metaphysik auf den Umkreis der Geist-Ontologie ein, so liegt das Hauptgewicht nicht so sehr

[199]) A. a. O. S. 426 Nr. 1277.

auf den Systemfragmenten, als auf den konkret hervortretenden Strukturen des geistigen Seins, wie sie Novalis herausgearbeitet hat. Seine Entdeckung und Auswertung der Phänomene liefert der Ontologie einen reichen Beitrag. Hier steckt die dichteste Leistung seiner philosophischen Ansätze[200]). Bei aller Vielseitigkeit der Schau aber macht sich auch gerade an seinen besten Einsichten der Mangel jeder gedanklichen Ordnung vordringlich geltend. Die Fülle der Stellungen und Lösungen weist Wege, ohne diese zu beschreiten. Sie deutet die Fülle an, ohne über die Andeutung hinauszugehen, stellt die Widersprüche nebeneinander, ohne sie zu beheben. Immerhin ist diese Mannigfaltigkeit, die über den personalen Geist hinaus das Zeitalter repräsentiert und der Denkmöglichkeit einer umfassenden Ordnung nicht entbehrt, eine historische Bedingung aller weiteren systematischen Auswertung und Fortbildung gewesen, wie sie sich in der Denkwirklichkeit der Philosophie Hegels darstellen sollte. Sie hat somit jene höhere Rechtfertigung, die die eigene Leistung nicht aufbrachte, vom geschichtlichen Fortschritt desselben objektiven Geistes empfangen, um dessen Aufhellung sich Novalis unbeschadet aller Mängel bleibende Verdienste erworben hat.

IX. Der magische Idealismus.

1. Die geistige Situation des Novalis.

An den Problemstellungen des Novalis werden vorwiegend zwei systematische Gesichtspunkte immer wieder deutlich: die magische und die ontologische Betrachtung. Beide Ansichten sind dem Denken des Novalis eigentümlich und stellen zwei verschiedene Lösungsversuche dar, die Mannigfaltigkeit des Materials in das Schema einer durchgehend entsprechenden Ordnung zu kleiden. Beide aber unterscheiden sich dadurch voneinander, daß der magische Gesichtskreis gewissermaßen die letzte Steigerung aller möglichen Folgerungen des transzendentalen Idealismus und mit diesem Gipfel eine

---

[200]) Auch Dilthey erkennt hier die wesentlichen Verdienste des Novalis, die ihm besonders aus seiner Perspektive geisteswissenschaftlicher Psychologie wichtig sind. „In den metaphysischen und geisteswissenschaftlichen Fragmenten sah ich die Bedeutung des Nachlasses. Meine Absicht war, zu zeigen, welchen Wert die letzteren auch noch für die heutigen Geisteswissenschaften haben. Wie ich nun damals mit der ersten Idee einer Psychologie beschäftigt war, welche fähig wäre, die Geisteswissenschaften zu begründen, erschienen mir die Gedanken Hardenbergs über eine solche bedeutsam. Und auch heute noch liegt für mich der Hauptwert seiner Fragmente für die Gegenwart in den Ideen über den großen Zusammenhang, der zu den Geisteswissenschaften führt: ein Wert, der unabhängig ist von dem transzendentalphilosophischen Standpunkt in der Begründung der Geisteswissenschaften, den Novalis einnimmt.“ (Wilhelm Dilthey, das Erlebnis und die Dichtung, Berlin, Leipzig 1921 S. 472.)

„Ausartung", ein Ende darstellt, während die ontologische Haltung zwar in einer langen Tradition verwurzelt, dennoch einer völligen Neuorientierung ihrer alten Wissenschaft bedarf, will sie das Überkommene der gewandelten philosophischen Einsicht angleichen. Es gilt, den alten Wein in neue Schläuche zu füllen, dem überlieferten Problemgut einen neuen systematischen Boden zu bereiten. Novalis hat auch auf diesem Wege einige wesentliche Leistungen zu verzeichnen, mit denen er sich würdig in die Zahl der Vorläufer und Begründer dieser zukünftigen Philosophie einreiht, welche unter der künstlichen Rückwendung des Weges nach innen den natürlichen Blick für den verschütteten Weg nach außen freizumachen anstrebt. Und so erscheint Novalis, dessen geistiger Raum die Einheit der widerspruchsvollen Bestrebungen bildet, weniger im Bann einer eindeutigen Zeitkindschaft verharrend, denn als ein Bindeglied zweier Zeiten und Zeitkindschaften, als ein Zeuge des Übergangsstadiums, in dessen Personalität Herkunft und Zukunft, Überlieferung und Entdeckung, Bewahrung und Verwandlung sich zu jener vielfältigen Individualität zusammenschließen, die wir Romantik nennen, und die neben ihrem Merkmal eben des Überganges, des Brennpunktes zweier Zeiten auch als bestimmte geistige Situation ein eigenes und dauerndes Antlitz gewonnen hat.

Novalis, der hervorragende Zeuge der geistigen Situation der Frühromantik erscheint in diesem Zusammenhange als ein dem Franz Hemsterhuis verwandter Typus, denn auch Hemsterhuis ist ein Typus des Übergangs, ein Geist, der vom Rationalismus der Aufklärung zur Entfesselung der Romantik hinüberneigt. Die Situation des Novalis ist jedoch bereits eine andere. Er neigt nicht bloß zur Romantik, er ist Romantiker, er steht in jener neuen Epoche, die, halb noch im Zauberkreis der Wissenschaftslehre, im Herrschaftsbereich des Kritizismus, doch schon voll Auflehnung und Auflösung mit Jacobi und Schleiermacher jenen „anderen Realismus" herbeiruft, der die Abstraktion, hinter der sich nur leere Begriffe verbergen, mit der konkreten Wirklichkeit überströmt, wie sie sich der vorurteilsloseren Anschauung bietet. Die Mannigfaltigkeit der romantischen Problemstellung wurde an den besonderen Problemuntersuchungen überwältigend, ja bis zur Gefahr der Sprengung einer geschlossenen Problemlinie sichtbar. Aber immer wieder sind es die magische und die ontologische Blickrichtung, die vor allen anderen Bedeutung beanspruchen und an der Vielfalt der Probleme ein einheitliches Systemdenken aufzeigen. Es erscheint notwendig, dieses Systemdenken, soweit es sich ausgebildet hat, einmal vom Problemdenken zu trennen und gesondert zum Gegenstand der Untersuchung zu machen. Aufgabe dieser Untersuchung wird es sein, die Systemgerüste, soweit Novalis selbst sie aufzeichnete, nachzuziehen und die Ergebnisse der Problemuntersuchungen in Hinsicht ihrer systematischen Zugehörigkeit dem Schema einzuordnen.

2. Der magische Idealismus als Ausartung der Transzendentalphilosophie.

a) Beziehung zu Kant.

Es ist zunächst der magische Idealismus zu betrachten, und zwar der „reine" magische Idealismus, mit den Worten des Novalis die „Dekomposition" der Wirklichkeit, nicht ihre „Variationsoperation"[1]). Aus einer solchen Unterscheidung geht schon hervor, daß der magische Idealismus zum guten Teil — wie auch jeweils die Problembehandlungen ergaben — Ontologie ist, tief schürfende Ontologie des geistigen Seins. Diese ontologische Seite der magischen Aufgabe — zweifellos die fruchtbarste Problemstellung des Novalis — soll in der systematischen Betrachtung der Magie außer acht gelassen werden, einzig die Frage ist zu beantworten, was an diesem ontologischen Aspekt sich dennoch mit einer gewissen Berechtigung dem Generalnenner des magischen Idealismus unterstellen läßt.

Der magische Idealismus stellt als solcher eine Ausartung der Wissenschaftslehre dar, wie die Wissenschaftslehre eine Ausartung der „Kritik der reinen Vernunft" darstellt[2]). Er ist auf seine Art transzendentaler Idealismus, er handelt von jener Sphäre, die Kant entdeckt, Fichte aber noch zu steif, zu ängstlich benutzt hat, und die auf denjenigen wartet, „der das Fichtisieren erst artistisch zu treiben beginnt"[3]). Novalis selbst beleuchtet die historische Herkunft seines Systems in der Auseinandersetzung mit der Kantischen Philosophie: „Nach Kant bezieht sich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft auf die Formen der äußeren Sinnlichkeit. Welche Wissenschaft bezieht sich denn auf die Formen der inneren Sinnlichkeit?"[4]) Ohne Zweifel soll hier die magische Wissenschaft einspringen, sie ergänzt und erweitert die Kantische Darlegung. Sie ist die Wissenschaft der Sinnlichkeit schlechthin, der äußeren wie der inneren, aber sie ist ebenso die Wissenschaft der Vernunft. Neben der „echten Gedankenwelt" steht die „unabhängige Bilderwelt" und somit das „unmittelbare Bewußtsein der ganzen Welt"[5]). Bezeichnend für die Umbildung der Kantischen Philosophie im magischen Idealismus und die geistige Herkunft des letzteren ist folgende artistische Behandlung des philosophischen Themas: „Kants Frage: sind synthetische Urteile a priori möglich, läßt sich auf

---

[1]) Vgl. Kap. VI 4. Novalis ed. Kamn. S. 186/87 Nr. 440.
[2]) Vgl. Kap. IV 3a, b, c.
[3]) Novalis ed. Kamn. S. 107, Nr. 150.
Auch Rudolf Haym betont die kritische Herkunft des magischen Idealismus: „Es ist von dem höchsten Interesse zu sehen, wie sein magischer Idealismus durchaus auf dem kritischen ruht und wie die farblosen Umrisse der Kantschen und Fichteschen Philosophie im Lichte seiner Phantasie sich bunt und bunter färben." (Die romantische Schule, S. 362.)
[4]) Novalis ed. Kamn. S. 105 Nr. 142.
[5]) ebenda S. 88 Nr. 104. Vgl. Kap. V, 5.

mannigfaltige Weise spezifisch ausdrücken. Z. B. ist die Philosophie eine Kunst? Gibt es eine Erfindungskunst ohne Data, eine absolute Erfindungskunst? Lassen sich Krankheiten nach Belieben machen usw.? Lassen sich Verse nach Regeln und ein Wahnwitz nach Grundsätzen denken? Ist ein Genie möglich, läßt sich ein Genie definieren? Läßt sich der Zirkel quadrieren? Ist Magie möglich? Läßt sich Gott, Freiheit und Unsterblichkeit demonstrieren? Gibt es eine Rechnung des Unendlichen usw.?"[6])

Angesichts dieser scheinbar zusammenhanglosen Fülle von Abwandlungen des einen Themas, das den Angelpunkt der gesamten kritischen Philosophie ausmacht, erhebt sich die Frage nach der methodischen Einheit dieser Vielfalt: Was ist magisch? Und was kennzeichnet den Inbegriff aller möglichen Magie: das System des magischen Idealismus?

Kant hatte als erster „das Land des reinen Verstandes durchreiset" und auf seiner Entdeckerfahrt festgestellt: „Dieses Land ist eine Insel und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit, umgeben von einem weiten und stürmischen Ozean, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt und, indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann"[7])

b) Die Inselposition der Wissenschaftslehre und des magischen Idealismus.

Auch Fichte wendet in der theoretischen Wissenschaftslehre den Blick einzig auf dieses Land. Er kennzeichnet dessen Beschaffenheit als Realität des notwendigen Denkens[8]) und betont noch weit ausdrücklicher als Kant die Inselposition des Subjekts, der allein Sein, Wahrheit, Realität zukommt. An der Insel hält denn auch der ganze deutsche Idealismus fest, und der alleinige Weg zu dieser Insel ist der Weg nach innen.

Der magische Idealist nimmt diese Parole auf. Er dehnt die Insel des reinen Verstandes, der reinen Vernunft zum inneren Weltall aus, dessen Tiefen wir nicht kennen[9]). Unabsehbare Räume werden erleuchtet und wieder verdunkelt, um das Gerüst der inneren Unendlichkeit auszufüllen, das da „Ich" oder „personaler Geist" genannt wird. Aber all das ist noch nicht magisch, es ist vielmehr nur die Bedingung möglicher Magie.

---

[6]) Novalis ed. Kamn. S. 117 Nr. 149.
[7]) Kant, Kr. d. r. V., 3. Hauptstück, S. 202.
[8]) Vgl. Kap. IV, 1a.
[9]) Vgl. Kap. V, 4b.

Das Subjekt ist das vorzügliche Objekt des transzendentalen Idealismus. Allein die Auslegung ist bei seinen beiden Hauptvertretern, bei Kant und Fichte wesentlich verschieden. Für Kant ist das Subjekt rein transzendental. Demzufolge erklärt er auch den Cartesianischen Schluß: cogito, ergo sum als „in der Tat tautologisch, indem das cogito (sum cogitans) die Wirklichkeit unmittelbar aussagt“[10]).

c) Die Realität der Tathandlung als Basis der magischen Tätigkeit.

Eine ganz andere Auslegung des cogito gibt Fichte. Im „Ich denke“ sind Handeln und Sein unauflöslich vereinigt. Deshalb ist das sum cogitans keine bloße Aussage der Wirklichkeit, sondern „das Ich setzt schlechthin ursprünglich sein eigenes Sein“[11]). Betrachtet man nun allein „die durch jene Form gegebene Handlungsart des menschlichen Geistes, so hat man die Kategorie der Realität. Für alles mögliche übrige, worauf sie angewendet werden soll, muß gezeigt werden, daß aus dem Ich Realität darauf übertragen werde“[12]). Fichte verknüpft die ideale Wesenheit mit der Realität der Tathandlung, d. i. der „reinen Tätigkeit, die kein Objekt voraussetzt, sondern es selbst hervorbringt und wo sonach das Handeln unmittelbar zur Tat wird. Geht sie von der Tatsache aus, so stellt sie sich in die Welt des Seins und der Endlichkeit, und es wird ihr schwer werden, aus dieser einen Weg zum Unendlichen und Übersinnlichen zu finden; geht sie von der Tathandlung aus, so steht sie gerade auf dem Punkte, der beide Welten verknüpft, und von welchem sie mit einem Blicke übersehen werden können“[13]).

Eben diesen Standort macht sich der magische Idealist zu eigen. Gewiß, auch er braucht einen Mittelpunkt, eine Insel, „ein Wundersubjekt“[14]). Aber das Wundersubjekt bedarf der „Wunderbewegung“[15]). „Tätigkeit ist die eigentliche Realität“[16]). Hier liegt die wesentliche Bedeutung des magischen Idealismus. Er stellt eine selbständige Fortbildung der besonderen Realkategorie der Tätigkeit dar. Magie ist subjektive Tätigkeit, freie Tätigkeit des personalen Geistes.

d) Die doppelte Notwendigkeit der Wissenschaftslehre.

Im Gegensatz zur freien magischen Handlung ist Fichtes Idealismus „ganz unabhängig von aller Willkür und ein Produkt der eisernen Notwendigkeit“[17]). Die Realität der Wissenschaftslehre ist Tätigkeit und entsprechend dem kategorischen Standpunkt des Idealisten notwendige

---

[10]) Kant, Zweiter Paralogismus der Simplizität, S. 224. Kr. d. r. V.
[11]) Fichte, Grundl. d. ges. Wissenschaftslehre, S. 18. Vgl. Kap. IV, 1b, c.
[12]) ebenda, S. 19.
[13]) Fichte, 2. Einl. i. d. Wissenschaftslehre, S. 52.
[14]) Novalis ed. Kamn. S. 222 Nr. 576.
[15]) ebenda.
[16]) ebenda S. 405 Nr. 1168.
[17]) 2. Einl. in d. Wissenschaftslehre S. 50.

Tätigkeit. Diese Tätigkeit hat zweierlei Organe, denen ebenfalls zwei verschiedene Notwendigkeiten entsprechen: das notwendige Denken und die produktive Einbildungskraft. Die Funktionen überbauen einander. Einmal wird in der theoretischen Wissenschaftslehre nachgewiesen, „daß alle Realität bloß durch die Einbildungskraft hervorgebracht werde“[18]). „Die Einbildungskraft produziert Realität; aber es ist in ihr keine Realität; erst durch die Auffassung und das Begreifen im Verstande wird ihr Produkt etwas Reales“[19]). So vermag Fichte den Schein der gegenständlichen Gegebenheit durch die unbewußte Produktion der Einbildungskraft zu erklären. Die Einbildungskraft erzeugt Realität, insofern sie den „Stoff der Vorstellung“, die reale Materie liefert. Im weiteren Verlauf entwickelt Fichte, „daß man in der natürlichen, der künstlichen transzendentalphilosophischen entgegengesetzten Reflexion, vermöge der Gesetze derselben, nur bis auf den Verstand zurückgehen könne und in diesem dann allerdings etwas der Reflexion Gegebenes, als einen Stoff der Vorstellung, antreffe; der Art aber, wie dasselbe in den Verstand gekommen, sich nicht bewußt werde. Daher unsere feste Überzeugung von der Realität der Dinge außer uns und ohne alles unser Zutun, weil wir uns des Vermögens ihrer Produktion nicht bewußt werden“[20]).

Die Einbildungskraft erzeugt notwendig, aber diese notwendige Realität wird durch eine unbewußte gesetzmäßige Tätigkeit hervorgebracht. Das vernünftige Subjekt hat keine Gewalt und somit keine Freiheit über ihr Schaffen. Es vollzieht sich diesseits des Bewußtseins in der Tiefe und wird erst vom Verstande, als einem „Vermögen des Wirklichen, aufbehalten“[21]). Der Verstand ist „der bloße Behälter des durch die Einbildungskraft Hervorgebrachten“[22]).

Die Realität der unbewußten Produktion wird überbaut von der Realität des notwendigen Bewußtseins – und insofern diese Realität ebenfalls eine tätig handelnde ist, ist sie die Realität der notwendigen Funktion dieses Bewußtseins, die Realität des notwendigen Denkens. Denn „die Intelligenz läßt sich nur als tätig denken, und sie läßt sich nur auf diese bestimmte Weise tätig denken, behauptet die Philosophie“[23]). Die Intelligenz selbst ist, insofern sie Vernunft darstellt, notwendige Intelligenz, und diese vernünftige Natur der Notwendigkeit immer reiner auszubilden, erheischt der kategorische Imperativ der allgemeinen Vernunft, vor den sie sich gestellt sieht. Die vollendete Intelligenz ist das Ich als Idee, ist notwendige unendliche Aufgabe. Das Ich soll „durchaus vernünftig und nichts als vernünftig“ sein[24]).

---

[18]) Grundl. d. ges. Wissenschaftslehre S. 146.
[19]) ebenda S. 153.
[20]) ebenda.
[21]) Grundl. d. ges. Wissenschaftslehre S. 153.
[22]) ebenda S. 152.
[23]) 1. Einl. i. d. Wissenschaftslehre S. 33.
[24]) 2. Einl. i. d. Wissenschaftslehre S. 100.

Die Teilhabe an der notwendigen Vernunft und am notwendigen Denken wird vorbereitet durch eine Erhebung der Freiheit. Ob überhaupt notwendig gedacht werden soll, steht im Ermessen des Subjekts. Aber wie notwendig gedacht wird, das „ist in der Natur der Intelligenz gegründet und hängt nicht ab von der Willkür“[25]). Jenes Notwendige ist vielmehr „Grundgesetz der ganzen Vernunft“[26]).

Die unbewußte Notwendigkeit der produktiven Einbildungskraft wird also überbaut von der bewußten Notwendigkeit der Intelligenz. Ja, die niedere Produktion der unbewußten Notwendigkeit wird überhaupt erst von der höheren Warte der transzendentalphilosophischen Reflexion des notwendigen Denkens aufgedeckt. Das Material, „der Stoff“ der unbewußten Erzeugung der Einbildungskraft wird von der bewußten Erzeugung der Vernunft bestimmt oder fixiert und das Produkt dieser Fixierung stellt sich dar im Verstande, der beschrieben wird „als die durch Vernunft fixierte Einbildungskraft“[27]), in dem somit die Realität der Einbildungskraft und die Realität des notwendigen Denkens sich zu jenem Formgebilde zusammenschließen, das Fichte als Vorstellung des Bewußtseins und Behälter des Wirklichen begreift. Aber auch die Vorstellung ist notwendige Vorstellung, denn sie ist das Erzeugnis zweier Notwendigkeiten, die Vereinigung der notwendigen Bestimmung mit dem notwendig Bestimmbaren.

e) Die magische Berichtigung der Freiheit.

Das Vorzeichen der Notwendigkeit, das den gesamten transzendentalen Idealismus der Wissenschaftslehre bestimmt, wird im magischen Idealismus abgewandelt zu einem Vorzeichen der Freiheit. Setzt man überall dort, wo Fichte Notwendigkeit schreibt, Freiheit ein, so ist bereits ein wesentlicher Schritt zur Klärung der magischen Perspektive getan[28]). Während Fichte der notwendigen Tätigkeit auch notwendige Erzeugnisse folgen läßt, ist die magische Tätigkeit des Novalis vielmehr eine bloße „Gymnastik des Geistes und des Körpers“[29]). Sucht Fichte nach notwendigen Gesetzen, nach Regeln, so sucht der magische Idealist nach einer „Unregel, Phantasieregel, Willkürregel, Zufalls-Wunderregel“[30]). Wie aber denkt sich Novalis die magische Gymnastik, und mit welchen Willkürregeln wird die neue Freiheit begründet?

f) Die mögliche Freiheit der Organe.

Ganz wie Fichte hält er sich vor allem an das notwendige Denken und die produktive Einbildungskraft. Doch während die Absicht Fichtes sich darauf richtet, den wirklichen funktionalen Apparat des Subjekts

---

[25]) 1. Einl. i. d. Wissenschaftslehre S. 29.
[26]) 1. Einl. i. d. Wissenschaftslehre S. 29.
[27]) Grundl. d. ges. Wissenschaftslehre S. 152.
[28]) Vgl. Kap. IV 2, 3a, Kap. VI 12b, c, d, e.
[29]) Novalis ed. Kamn. S. 29 Nr. 13.
[30]) ebenda S. 683 Nr. 2146.

in dem vielfältigen Zusammenstimmen und Ineinandergreifen seines Mechanismus an Hand der transzendentalphilosophischen Reflexion nachzuzeichnen, hat Novalis einzig und allein die funktionalen Möglichkeiten im Auge. Das Hemsterhuisische Vorbild veranlaßt ihn, Denken und Einbildungskraft vorzüglich als Organe möglicher Tätigkeit zu sehen. Die Organe sind die Werkzeuge einer tätigen Gymnastik des Geistes und des Körpers. Erst die Reflexion entdeckt — nicht die wirkliche Notwendigkeit, sondern die mögliche Freiheit der Organe. So mit dem Denken. Denn „Denken ans Denken lehrt freilich das Denken in seine Gewalt bekommen, weil wir dadurch lernen zu denken, was und wie wir wollen“[31]). So auch mit der Einbildungskraft, ist sie doch „offenbar nicht an die Gegenwart und Berührung äußerer Reize gebunden“ als „der wunderbare Sinn, der uns alle Sinne ersetzen kann, und der so sehr schon in unserer Willkür steht“[32]).

Denken und Einbildungskraft erzeugen frei, aber diese Freiheit ist den Organen nicht eingeboren. Beide — das Denken wie die Einbildung — empfangen sie als Bestimmung vom Subjekt. Deshalb spricht Novalis immer wieder davon, ja, deshalb ist dies ein wesentliches Erfordernis des magischen Idealismus, daß man die Organe in seine Gewalt, in seine Willkür bekommen müsse. Steht das Organ in der Gewalt des Subjekts, so empfängt es die Freiheit, die „Willkürregel“ als Bestimmung für seine Tätigkeit. Beharrlich kommt Novalis auf den magischen Imperativ zurück: „Man bringt das Empfindungsorgan wie das Denkorgan in seine Gewalt“[33]). „Je größer der Magus, desto willkürlicher sein Verfahren, sein Spruch, seine Mittel. Jeder tut nach seiner eigenen Art Wunder“[34]), bis schließlich „der vollkommenste Mensch alle Konstitutionen samt ihren Veränderungen in seiner Gewalt hat“[35]). Der vollkommenste Mensch ist der magische Idealist, ist das „totale Genie“[36]). Das totale Genie übt totale Herrschaft im tätigen Gebrauch der Organe; sie alle stehen unter der Bestimmung der Willkürregel, vollführen die Wunderbewegungen des Wundersubjekts.

g) Das Zentralorgan und seine Funktion der Kunst.

Die Frage bleibt jetzt nur noch, jene Leerstelle auszufüllen, die Novalis mit dem „In der Gewalt haben“ andeutet. Wer hat in der Gewalt? Das Wundersubjekt? Aber was bleibt von ihm übrig, wenn doch selbst die Einbildungskraft und das absolute, das Denkorgan der subjektiven Gewalt unterstehen? Wo ist die Zentralgewalt der magischen Willkür zu suchen, die die vielfältigen Funktionen lenkt? Novalis antwortet: „Die Basis aller Wissenschaften und Künste muß eine Wissen-

---

[31]) Novalis ed. Kamn. S. 106 Nr. 147.
[32]) ebenda S. 400 Nr. 1136.
[33]) Novalis ed. Kamn. S. 118 Nr. 189.
[34]) ebenda S. 359 Nr. 1038.
[35]) ebenda S. 339 Nr. 973.
[36]) ebenda S. 388 Nr. 1110.

schaft und Kunst sein. Sie wird freilich später als die meisten speziellen Künste und Wissenschaften entstehen, weil die Gattung oder das Gemeinsame später als das einzelne entsteht, indem es erst durch den Kontakt der gebildeten Individuen erzeugt wird, hoc est, ins Fleich kommt"[37]). Insofern die Künste Funktionen der Organe sind, gilt für die Organe dasselbe: die Basis für alle Organe muß ein Organ sein, das als das allen gemeinsame später als die gebildeten einzelnen Organe entsteht. Ähnliche Entstehungen finden sich bei Novalis vielfach. So ist der Körper „eine zentrale Wirkung der Sinne"[38]). Auch ist Gott „ein gemischter Begriff. Er ist aus der Vereinigung aller Gemütsvermögen mittels eines moralischen Zentrierwunders entstanden"[39]). Endlich gibt er die Methode der Vereinigung überhaupt preis: „Dadurch werden verschiedene Gegenstände ein Gegenstand, daß verschiedene Sinne einer werden"[40]).

Der magische Idealismus setzt ein Zentralorgan als Vollendung aller Organe. Das Zentralorgan hat die besonderen Organe in seiner Gewalt, lenkt sie, bestimmt sie kraft seiner Wunderregel. Organe sind für Novalis Instrumente, ihre Wissenschaft ist die „Instrumentenlehre oder Organologie"[41]). Das Zentralorgan ist das feinste aber späteste Instrument des Geistes, es ist ein „Zentrierwunder" aller Organe. „So kommt das Höchste von selbst, wenn alle Bedingungen seiner Erscheinung vorhanden sind"[42]).

Aber diese Zentralwirkung ist kein notwendiges Erzeugnis. Sie ist nicht erzeugt, sie ist „gemacht". Sie wird hervorgerufen und gelenkt durch den Geist als „das potenzierende Prinzip"[43]). So stellt sich das innere Weltall als ein vieltöniges, von der Freiheit des Geistes bespieltes Instrument dar, das das Gebot der Wissenschaftslehre in magischer Abwandlung zu erfüllen sich anschickt: „Der Mensch soll ein vollkommenes totales Selbstwerkzeug sein"[44]). Denn: „il est beaucoup plus commode d'être fait que de se faire lui-même"[45]). Das Zentralorgan erfüllt die

[37]) Novalis ed. Kamn. S. 157 Nr. 356.
[38]) ebenda S. 388 Nr. 1110.
[39]) ebenda S. 539 Nr. 1679.
[40]) ebenda S. 154 Nr. 350. Vgl. Kap. VII 4.
[41]) ebenda S. 269 Nr. 697.
[42]) ebenda S. 101 Nr. 140.
[43]) Novalis ed. Kamn. S. 317 Nr. 906.
[44]) ebenda S. 383 Nr. 1098.
[45]) ebenda S. 705 Nr. 2263. Diese Deutung hält einen gewissen Gegensatz zu der Deutung, die Nicolai Hartmann der magischen Philosophie gibt. Auch Hartmann interpretiert die magische Philosophie des Novalis als „gewissermaßen die absolute Kunst, die nicht ein bestimmtes Werk, sondern das Leben selbst gestaltet; sie ist das absolute Können selbst." (Philosophie des deutschen Idealismus I S. 233). Allein Hartmann faßt dieses „absolute Können" als „das In-der-Gewalt-haben des absoluten Organs", (ebenda) während hier im absoluten Organ jene Zentralfunktion erblickt wird, die da selbst „in der Gewalt hat" — nämlich alle besonderen Funktionen. Hartmann beruft sich auf jene Stelle (Vgl. Kap. VIII 14f), da Novalis von der partiellen Gewalt des Künstlers über besondere Organe spricht. So wie der Maler die Hand,

alte Hoffnung, die Novalis aufzeigt: „Man suchte durch Philosophie immer etwas werkstellig zu machen, man suchte ein allvermögendes Organ in der Philosophie“[46]). Seine unbestimmte Tätigkeit schließt alle bestimmten Tätigkeiten in eins zusammen. Die unbestimmte Tätigkeit des Zentralorgans ist die Kunst als die allgemeinste Handlungsweise des menschlichen Geistes, das reine und freie Können nach bloßen Willkürregeln, das sich der besonderen Organe bedient, sie in seiner Gewalt hat und bildet. Das Zentralorgan hütet das Vermögen der ποίησις, der schöpferischen Tätigkeit schlechthin, die sich nicht im bloßen Auge, Ohr, Gehirn abgesondert hat. Deshalb ist „die höchste Elementarwissenschaft diejenige, die schlechterdings kein bestimmtes Objekt, sondern ein reines N behandelt. So auch mit der Kunst. Das Machen mit Händen ist auch schon ein spezielles angewandtes Machen. Das N-Machen mit dem N-Organ ist der Gegenstand dieser allgemeinen Kunstlehre und Kunst. (Vielleicht nichts anderes als echte Philosophie, als Bildungslehre und Bildungskunst und Erweckungsmittel des Genies überhaupt“[47]).

h) Bedingung und Beziehung der Kunst-Tätigkeit.

Ehe jene Kunst-Tätigkeit untersucht wird, deren System der magische Idealismus darstellt, sind die Sphären ihrer notwendigen Bedingung und ihrer notwendigen Beziehung aufzudecken. Die Bedingung der Wunderbewegung ist das Wundersubjekt als Denkmöglichkeit. Die Beziehung der Wunderbewegung ist das Wunderobjekt als Denkwirklichkeit. Allgemeingültiger, da Novalis sich nicht aufs Denken allein festlegt: Das mögliche Subjekt ist wirkliches Objekt.

---

der Musiker das Ohr, so hat der Philosoph das absolute Organ in seiner Gewalt. (Novalis ed. Kamn. S. 388 Nr. 1110.) Dennoch bleibt das absolute Organ den anderen Organen völlig gleichgestellt, insofern es auch nur einen partiellen Herrschaftsbezirk des Magiers darstellt. Dies deutet Novalis dadurch an, daß er dem einzelnen Genie, wie es seine Beispiele versinnbildlichen, die Forderung nach „totalem Genie“ entgegenstellt. Überdies spricht er von dem absoluten Organ des Philosophen — dem Denkorgan — weiterhin als von dem „absoluten Element“. (Novalis ed. Kamn. S. 388 Nr. 1110.) Und er fordert, daß man das Denkorgan wie das Empfindungsorgan in seine Gewalt bringen müsse. (Novalis ed. Kamn. S. 118 Nr. 189.) Dies zeigt deutlich, daß das „absolute Organ“ nicht die oberste Instanz unter den Organen ist, wie denn die Funktion des „absoluten Könnens“ ja nur von einem Zentralorgan, das in der Gewalt hat, nicht gehabt wird, geübt werden kann. Auch ist das Zentralorgan weder dem Philosophen noch dem Künstler noch dem Wissenschaftler noch dem Religiösen eigen. Sie alle sind schon wieder „einzelnes Genie“; das Zentralorgan ist aber Funktion des Menschen schlechthin, der als solcher sie alle umfaßt, dessen Name soviel wie Universum besagt und dessen Bestimmung es daher ist, die ursprüngliche Vielfalt des inneren Chaos in der totalen Genialität des gesamten inneren Kosmos aufs Neue zu versammeln und nach einem gemeinschaftlichen Prinzip zu lenken.

[46]) Novalis ed. Kamn. S. 158 Nr. 359.

[47]) Novalis ed. Kamn. S. 591 Nr. 1852.

Das magische Ich ist der personale Geist im Zustand der allfähigen Bestimmungslosigkeit, die Raum für jede Bestimmung hat[48]). Es ist die wesenhafte Möglichkeit der zu leistenden Wirklichkeit, Form, fähiger Raum. Demgegenüber ist das angestrebte Objekt der durch Tätigkeit ausgefüllte gebildete Raum, die unendliche Bestimmtheit der unendlichen Freiheit, die völlige Darstellung des Subjekts, die total entfaltete Wirklichkeit seiner Möglichkeit. Diese aber ist niemals konkret gegeben. Sie ist bloße notwendige Aufgabe. Subjekt und Objekt sind also beides Idealformen der herkünftigen wie der zukünftigen Möglichkeit. Zwischen ihnen liegt die eigentliche Realität, die Tätigkeit als übergreifende Beziehung von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, die Brücke der Verwirklichung.

3. Das Vorbild des aktiven Empiristen Goethe.

Soweit läßt sich noch kein wesentlicher Unterschied zu Fichte beobachten. Er zeigt sich erst dort, wo die Zielrichtung dieser Tätigkeit deutlich wird. Fichtes transzendentalphilosophische Reflexion verwandelt die äußeren Dinge in Gedanken. Sie liefert eine Theorie der Tätigkeit. Der magische Idealist aber, als „die Synthese des Theoretikers und Praktikers“[49]), verehrt neben dem genialen Theoretiker auch sein Gegenteil: den genialen Praktiker. Begrüßt der Romantiker Fichte als den „Erfinder einer ganz neuen Art zu denken“[50]), so erscheint ihm Goethe als „ganz praktischer Dichter. Er ist in seinen Werken, was der Engländer in seinen Waren ist, höchst einfach, nett, bequem und dauerhaft“[51]). Ist Fichte der Anwalt der intellektuellen Anschauung, des in sich zurückkehrenden Handelns, so fordert Goethe, dem ebenfalls die Tat am Anfang des Geschehens steht, das aus sich herausgehende Handeln. Macht Fichte den transzendentalen Gesichtspunkt der Tätigkeit geltend, so lehrt Goethe die geradezu ökonomische Notwendigkeit des praktischen Wirkens. Für den Romantiker haben diese beiden Gegenzeugen eines großen Ideals eine gleich starke Wirkung getan. Er betrachtet „Fichtes Wissenschaftslehre und Goethes Meister als die größten Tendenzen des Zeitalters“[52]).

Die Tätigkeit Goethes folgt aus der Entsagung des reinen Ich-Triebes, die Unendlichkeit auszufüllen. Sie ist die aus der Einsicht des Sittengesetzes notwendig geforderte praktische Beschränkung des unendlichen Triebes auf die Aufgaben der Endlichkeit, der bestimmungslosen Freiheit auf Bestimmung. Sittliche Tätigkeit ist praktisch zwecktätige Bildung der endlichen Welt. Von diesem Gesichtspunkt aus gewinnt die Forderung Goethes fast einen bürgerlich-utilitaristischen Schein. „Wo ich nütze, ist mein Vaterland“, verkündet Lenardo am Schluß der Wander-

---

[48]) Vgl. Kap. V, 10.
[49]) Novalis ed. Kamn. S. 105 Nr. 141.
[50]) ebenda S. 107 Nr. 150.
[51]) ebenda S. 653 Nr. 2029.
[52]) Fr. Schlegel, Fragm. u. Ideen, S. 104 Nr. 343.

jahre[53]). „Wenn ich nun sage: Trachte jeder überall sich und anderen zu nutzen! so ist dies nicht etwa Lehre noch Rat, sondern Ausspruch des Lebens selbst“[54]) Diesem Ausspruch beugt sich auch der alte Faust, der, indem er dem Sumpf das Land abringt, spät jenen schönsten Augenblick genießt, den er ein ganzes Leben lang im Durst nach der Unendlichkeit verabsäumte. Die frohe Botschaft des frühen Faust ist die Magie, der er sich ergibt; der späte Faust preist die „tägliche Eroberung“.

Die Sphäre der Goethischen Tätigkeit ist somit klar umrissen. Es ist die genau entsprechende Gegenforderung zum in sich zurückkehrenden Handeln Fichtes, nicht das Verwandeln der äußeren Dinge in Gedanken, sondern das Verwandeln der Gedanken in äußere Dinge. Novalis hat diese praktische Richtung der Goetheschen Weltansicht mit jener kritischen Bewunderung verfolgt, die sich an seinem Verhältnis zu Goethe noch reiner als an seinem Verhältnis zu Fichte ausprägt. Goethe ist für Novalis die ewige Mahnung, Fichte und den transzendentalen Gesichtspunkt, den bloßen Weg nach innen zu überwinden, das romantische Streben nach Unendlichkeit tätig zu beschränken. Denn Goethe entspricht es „eher etwas Unbedeutendes ganz fertig zu machen, ihm die höchste Politur und Bequemlichkeit zu geben als eine Welt anzufangen und etwas zu tun, wovon man voraus wissen kann, daß man es nicht vollkommen ausführen wird, daß es gewiß ungeschickt bleibt, und daß man es nie darin zu einer meisterhaften Fertigkeit bringt“[55]). Goethe hat Fichte übertroffen, denn er hat das anspruchsvolle Gebot der Wissenschaftslehre nicht nur gedacht, er hat es gelebt, hat die Notwendigkeit in Wirklichkeit umgesetzt. Novalis hat sich dieser Erkenntnis nicht verschlossen, sie schmerzt ihn, denn für den Jünger Fichtes ist darin ein Stachel verborgen, den er nicht beheben kann. „An Bildungskunst, wer dürfte sich ihm gleichstellen? Bei ihm ist alles Tat — wie bei andern alles Tendenz nur ist. Er macht wirklich, während andere nur etwas möglich oder notwendig machen. Notwendige und mögliche Schöpfer sind wir alle — aber wie wenig wirkliche. Der Philosoph der Schule würde dies vielleicht aktiven Empirismus nennen“[56]).

4. Die Forderung einer magischen Verbindung von Goethe und Fichte.

Novalis wurde bereits als ein Typus des Übergangs gezeichnet, dessen empfindlicher Geist ein Echo der starken Gegenströmungen des Zeitalters ist. Er stellte sich dar als ein Vorläufer neuer antifichtescher Gedankengänge, aber es wurde doch gleichzeitig deutlich, daß er in der letzten Tiefe seines Wesens unverbrüchlich im Zauberkreis der Wissenschaftslehre festgebannt bleibt[57]). Deshalb ist er, der Romantiker, der

---

[53]) Goethe, Wilhelm Meisters Wanderjahre, S. 946.
[54]) ebenda.
[55]) Novalis ed. Kamn. S. 653 Nr. 2029.
[56]) Novalis ed. Kamn. S. 654 Nr. 2029.
[57]) Vgl. Kap. VI 9d, Kap. VII 4, 5.

Idealist, zwar einerseits gesteigert empfänglich für den tätigen Empirismus Goethes, für dieses gelobte Land, das er nie beschreiten wird, andererseits aber fühlt er sich heftig von der niederen Sphäre des neuen Wirkungskreises abgestoßen. „Das Romantische geht darin zu Grunde, auch die Naturpoesie, das Wunderbare. Es handelt bloß von gewöhnlichen menschlichen Dingen, die Natur und der Mystizism sind ganz vergessen“[58]). Das Ergebnis, das Novalis schließlich aus seinem zwiespältigen Gesamteindruck der Goetheschen Persönlichkeit gewinnt, entspricht durchaus jener Wirkung, die Fichte auf ihn getan. Die Wissenschaftslehre eröffnet ihm die Aussicht, artistisch zu fichtisieren, und auch Goethe „wird und muß übertroffen werden an Gehalt und Kraft, an Mannigfaltigkeit und Tiefsinn....“[59]).

Beide, Fichte und Goethe, will Novalis übertreffen, denn er „studiert fremde Systeme, um sein eigenes System zu finden. Ein fremdes System ist der Reiz zu einem eigenen“[60]). Sein romantischer Ehrgeiz geht darauf aus, Fichte mit Goethe in Novalis zu verbinden. Die transzendentale und die empirische Handlung sollen in einer „Synthesis der Methode a priori und a posteriori“[61]), in der Einheit des Theoretikers und Praktikers zusammengefaßt werden. Was dabei herauskommt, ist die tätige Verbindung des magischen Idealismus einmal als „elastische Art, zu denken, zu philosophieren, von den Erscheinungen zu den Prinzipien und umgekehrt hin- und herzugehen; oder besser, zugleich hierhin und dorthin zu gehen, in doppelten Richtungen unaufhörlich sich zu reiben“[62]) und darüber hinaus als praktisch reale Wirksamkeit der Gedanken auf äußere Dinge, der äußeren Dinge auf Gedanken. Die magische Tätigkeit wird somit als eine dauernde Vermittlung zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, zwischen Freiheit und Bestimmung, Betrachtung und Handlung erstrebt. Damit aber bleibt sie einschließlich ihres praktischen Strebens Theorie. Denn die praktische Wirksamkeit — dies gilt vorzüglich für den magischen Idealismus — wird weit mehr gefordert als ausgeübt. Die tätige Wunderbewegung, obwohl sie neben den Gedanken die äußeren Dinge stets miteinbezieht, verbleibt in der Gleichzeitigkeit ihrer Alleswollung, auf dem Boden der bloßen Denkmöglichkeit, der Realität des notwendigen Denkens.

---

[58]) Novalis ed. Kamn. S. 632 Nr. 1968.

[59]) ebenda S. 656 Nr. 2029.

[60]) ebenda S. 88 Nr. 106. Auch Dr. Oskar Hein schildert in seiner Betrachtung „Novalis und Goethe“ das Hinausgehen über Goethe: „Im Augenblick der größten Begeisterung für Goethe, auf der Stufe, auf der Novalis in Goethe den größten Künstler preist, ist er über ihn hinausgegangen. Wie die Romantiker Fichte gepredigt haben und über ihn hinausgegangen sind, so ist es Novalis (und eigentlich auch den anderen) bei Goethe ergangen.“ (S. 13). Hinzuzufügen bleibt nur, daß es Novalis eben nicht nur mit Goethe, sondern auch mit Fichte so gegangen ist und daß gerade diese zwiefache Verhaftung seines Wesens für ihn charakteristisch ist.

[61]) Novalis ed. Kamn. S. 135 Nr. 265.

[62]) Novalis ed. Kamn. S. 134 Nr. 265.

So ergibt sich für die magische Tätigkeit des Novalis ein doppelter Anblick: vom Blickpunkt der Wissenschaftslehre erscheint sie als willkürliche Ausartung der Theorie — am Standort Goethes gemessen erscheint sie als Schwärmerei, deren Unvermögen gerade darin beruht, daß sie zwar denkmöglich, aber nicht praktisch realisierbar ist. Indessen reicht die beschränkte Sicht der Standpunkte für eine Würdigung der magischen Tätigkeit nicht aus. Dazu bedarf es der standpunktfreien Untersuchung. Der magische Idealismus geht in der zwiefachen Beziehung seiner geistigen Teilhabe nicht auf. Wichtig ist nur, klarzustellen, wie tief sich Novalis am Erlebnis Goethes seiner eigenen Abhängigkeit von Fichte bewußt geworden ist, wie er mit jenem anderen Teil seines Wesens, der mit Goethe sympathisierte, diese Abhängigkeit zu überwinden anstrebte, und wie doch eine eigentliche Befreiung ihm niemals zuteil geworden ist, ihm auch niemals zuteil werden konnte. Denn wenn Fichte die Notwendigkeit und Goethe die Wirklichkeit der Tat vor Augen stellte, dann war es Novalis, der die Möglichkeit der Tat erschaute, die Möglichkeit diesseits und die Möglichkeit jenseits der Wirklichkeit — und hierin liegt die eigentliche Bedeutung des magischen Idealismus.

5. Verwirklichung der Möglichkeit durch Kunst.

Die Möglichkeit, „die doppelte Beziehung im Dritten“[63]), die die eigentliche Dimension des magischen Idealismus ausmacht, hat ihre eigene herrschaftliche Höhe. Sie ist eine Art „Assoziationssubstanz“[64]) von Notwendigkeit und Wirklichkeit, von Wirklichkeit und Freiheit, von Notwendigkeit und Freiheit. Sie ist ein Verbindungsglied des völlig Ungleichen, wie auch der Geist als ein solches charakterisiert wird[65].

Die Sphäre der Möglichkeit ist die Sphäre des Geistes, nicht als schwebende Insel, sondern gerade als eine der Wirklichkeit entsprechende und sie überbauende Sphäre. Die Sphäre der Möglichkeit ist die magische Wirklichkeit, und das Zentralorgan dieser Sphäre ist die freie geistige Tätigkeit. Novalis bezeichnet diese Tätigkeit als Kunst oder auch als Poesie. Poesie ist vollendete Kunst in jenem Sinne, den das Fragment erläutert: „Die Natur zeugt, der Geist macht“[66]). Machen ist vollendetes Können, Kunst ist die Funktion des vollendeten Könnens, ist die ποίησις, die ursprüngliche Handlungsweise des menschlichen Geistes[67]). Sie soll die Natur ersetzen, sie überflüssig machen, soll zweite Natur werden. Die Tätigkeit der Kunst und mit ihr der Wirkungskreis der Möglichkeit haben zwei Arten der Bestimmung: „Die Selbstfremdmachung“, d. i. die Dekomposition der Wirklichkeit — und die „Vereigentümlichung“, d. i. die Variationsoperation der Wirklichkeit[68]). In der Selbstfremdmachung

[63]) Novalis ed. Kamn. S. 69 Nr. 68.
[64]) Novalis ed. Kamn. S. 147 Nr. 317.
[65]) Vgl. Kap. VIII, 12g.
[66]) Novalis ed. Kamn. S. 705 Nr. 2263, vgl. Kap. V, 5.
[67]) Vgl. Kap. VIII, 16.
[68]) Vgl. Kap. V, 13a, b, c, d. Vgl. Kap. VI, 4.

ist die Möglichkeit die ursprüngliche Wirklichkeit und die Wirklichkeit erscheinende Möglichkeit. In der Vereigentümlichung überbaut die Möglichkeit die Wirklichkeit mit einer schwebenden eigenständigen Dimension, die zugleich die Wirklichkeit als Ganzheit vollendet. In der Vereigentümlichung ist die Möglichkeit die spätere, weil höchste Stufe der Wirklichkeit.

Doch die Unterscheidung der poetischen Funktion ist nur für den ontologischen, nicht für den magisch-idealistischen Gesichtspunkt wichtig. Das magisch-idealistische Moment der Kunst als solcher ist in der Selbstfremdmachung wie in der Vereigentümlichung das gleiche: die Bestimmung durch freie Tätigkeit des Geistes, ob sie nun darauf ausgeht, die Gedanken in äußere Dinge oder die äußeren Dinge in Gedanken zu verwandeln. In Ausübung seiner freien Kunst ist der magische Philosoph en état de créateur absolu[69]). Die Wunderbewegung läßt die Gedanken aus sich selbst wahr werden und macht den Menschen, das Wundersubsubjekt, zu einem vollkommenen Zeugen des Geistes[70]). Kunst ist die gemeinsame Handlung des gesamten inneren Raumes, die Zentralfunktion aller sinnlichen, seelischen und geistigen Kräfte.

Das Wundersubjekt des magischen Idealismus, der personale Geist, ist die einzige wirkliche Bedingung aller möglichen Beziehung — setzt die Kunst der Selbstfremdmachung. Für die Kunst der Vereigentümlichung bleibt der gleiche Satz — nicht als Wirklichkeit, wohl aber als Möglichkeit — erhalten. Der Unterschied ist der, daß im ersteren Fall dem Ich kein Nicht-Ich entgegensteht, während in der Vereigentümlichung der subjektiven Wirklichkeit eine objektive Wirklichkeit entgegensteht, sich für Novalis also der Gegensatz einer niederen und höheren Bildung, einer niederen und höheren Naturgeschichte ergibt, der sich dahin auflöst, daß die höhere Bildung eben die niedere vereigentümlicht, aufschluckt, um sodann wieder den Posten der ausschließlichen geistigen Wirklichkeit zu beziehen, der die Bedingung der uneingeschränkten Wirksamkeit der Selbstfremdmachung ist. Die idealische Aufgabe der freien Tätigkeit der Kunst ist also in jedem Falle die Selbstverwirklichung der Freiheit, deren Ergebnis die Wirklichkeit der Möglichkeit ist.

6. Die Verbindung von Wille, Phantasie und Denkkraft in der Kunst.

Die vorzüglich magischen Funktionen, die in der Handlung der Kunst sich vereinigen, sind Wille, Phantasie und Denkkraft. Wille ist bei Novalis nicht nur freie Erhebung des Entschlusses, Bedingung der Tätigkeit, sondern geradezu eins mit ihr[71]). Der magische Geistwille gleicht dem alten Schöpfergott, der da spricht: Es werde Licht — und

[69]) Vgl. Kap. IV 2.
[70]) Vgl. Kap. IV 3a, 4a.
[71]) Vgl. Kap. V 7e.

es ward Licht; er gleicht der ewigen Sucht Jacob Böhmes, die aus dem bloßen Begehren des Nichts das Etwas zeugt. Für den Geist, dem keine Schranken gesetzt sind, ist Willen schon Wirken, so wie für die Intelligenz Fichtes Denken schon Handeln ist. Nur eben, daß der Wille die übergreifende Brücke zur Wirklichkeit schlägt, während das Denken die Sphäre der Möglichkeit nicht überschreitet. Aber auch das Denken ist bei Novalis durchaus praktische Funktion. Er sagt: „Das echte Denken erscheint wie ein Machen und ist auch solches“[72]). Auch faßt er die Denkkraft als verschmelzende Kraft. „Unser Denken war bisher entweder bloß mechanisch, diskursiv, atomistisch oder bloß intuitiv, dynamisch. Ist jetzt etwa die Zeit der Vereinigung gekommen?“[73]). Dazu kommt die Phantasie als „phänomenologische Kraft“[74]).

7. Die Produkte des freien Denkens und der freien Einbildungskraft: Mathematik und Dichtung.

Novalis hat die Notwendigkeiten des Denkens und der produktiven Einbildungskraft in Freiheit umgewandelt. Er hat diese Freiheit dem Zentralorgan des personalen Geistes unterstellt und von ihm aus bestimmt, hat aber im Bewußtsein der Bedeutsamkeit der magischen Berichtigung gerade an dieser Stelle die Tathandlungen des freien Denkens und der freien Einbildungskraft mit besonderen Systemskizzen erläutert. Denken und Einbildungskraft kommen in ihren funktionalen Möglichkeiten dem magischen Ideal am nächsten, weil ihre Erzeugnisse auf keine gegenständlichen Widerstände zu stoßen scheinen. Beide sind berufen, die Hoffnung des magischen Idealisten zu erfüllen, die auf „Realisierung, Ausfüllung der Null“, als „das schwierige Problem der Künstler der Unsterblichkeit“ sich richtet[75]).

Freilich entbehrt das freie Denken als reines Denken den Stoff, den die Einbildungskraft erzeugt. Seine Welt aus nichts wird also eine bloß schwingende, eine Wunderbewegung in sich selbst sein. Das magische Denken und die magische Einbildungskraft sehen sich vor die kühnste Aufgabe der Tätigkeit, vor ein „Experimentieren mit Nichts“[76]) gestellt. Ein solches Experimentieren kommt der Zauberei gleich. Der echte Zauberer wiederum „ist Poet“[77]).

Die poetische Erscheinungsform der Bewegung, die das freie Denken aus dem Nichts zaubert, ist die Mathematik. Das zauberische Werk der freien Einbildung ist die Dichtung.

Mathematik ist gleichsam die intellektuelle Anschauung der Denkbewegung als Bewegung und damit die freie Herrschaft dieser Anschau-

---

[72]) Novalis ed. Kamn. S. 124 Nr. 216.
[73]) ebenda S. 118 Nr. 190.
[74]) ebenda S. 420 Nr. 1244.
[75]) Novalis ed. Kamn. S. 371 Nr. 1072. Vgl. Kap. VII, 9.
[76]) Novalis ed. Kamn. S. 252 Nr. 642. Vgl. Kap. VI, 11a.
[77]) ebenda S. 261 Nr. 665.

ung über ihre eigene Bewegungsform. So entsteht gleichsam eine „Vernunftmäßigkeit der Zauberei“[78]). Für diese, die wahrhaft „Produkte geistiger Selbsttätigkeit“ liefert, „weil sie methodisch genialisiert“, hat Novalis ein eigenes System entwickelt[79]). „Sie ist bloße Bezeichnungslehre in Verhältnissen geordneter Gedankenoperationen“[80]). Sie ist „echte Wissenschaft, weil sie gemachte Kenntnisse enthält“[81]). „Sie ist Kunst, weil sie genialisches Verfahren in Regeln gebracht hat, weil sie lehrt, Genie zu sein, weil sie die Natur durch Vernunft ersetzt“[82]). Sie ist die reinste Offenbarung der freien Wirksamkeit des Geistes, ohne daß die Gegensphäre der empirischen Kausalität erst verändert zu werden braucht, denn dieses ist das Wunder, das der magische Idealist an den mathematischen Formeln bestaunt und dem die magische Tätigkeit als innere Gesamtfunktion nachstrebt: „Sie machen eine Welt für sich aus — sie spielen nur mit sich selbst, drücken nichts als ihre wunderbare Natur aus, und eben darum sind sie so ausdrucksvoll, eben darum spiegelt sich in ihnen das seltsame Verhältnisspiel der Dinge. Nur durch ihre Freiheit sind sie Glieder der Natur, und nur in ihren freien Bewegungen äußert sich die Weltseele und macht sie zu einem zarten Maßstab und Grundriß der Dinge“[83]).

---

[78]) Novalis Schriften ed. Kluckhohn Bd. 3, 4, S. 23.
[79]) Novalis ed. Kamn. S. 314 Nr. 894. Vgl. Kap. IV,3b.
[80]) ebenda S. 314 Nr. 892.
[81]) ebenda S. 314 Nr. 894.
[82]) ebenda.
[83]) N. Schriften ed. Minor 2. Bd. Monologen S. 18—19. Die mathematischen Fragmente des Novalis sind häufig aus einem zu engen Gesichtswinkel heraus mißverstanden worden. So erklärt Dilthey: „Die Hymnen auf die Mathematik sind schließlich unfruchtbar.“ (Das Erlebnis und die Dichtung, S. 304.) Auch Haym wertet einzig aus der transzendental-logischen Perspektive: „Es hat noch einen guten Sinn, wenn er sagt, die Verhältnisse der Mathematik seien Weltverhältnisse, die reine Mathematik sei die Anschauung des Verstandes als Universum. Über der Wahrnehmung jedoch, daß die Mathematik in der Musik „als Offenbarung, als schaffender Idealismus“ erscheint, kommt ihm alsbald alle Besonnenheit abhanden.“ Die Fragmente zur magischen Mathematik werden entsprechend als „wunderliche Behauptungen“ abgetan. (Die romantische Schule, S. 362.)

Haym sowohl wie Dilthey verkennen, daß es dem Romantiker in der Mathematik nicht um eine logische Disziplin, sondern um die von jeder empirischen Abhängigkeit emanzipierte Kausalität durch Freiheit geht, deren Erscheinungsform ebenso die Musik wie das Sternensystem ist. Sie scheint notwendig, doch sie ist in Wahrheit frei, denn sie ist ihren Erscheinungsformen übergeordnet, ist die Bedingung ihrer Möglichkeit. Eben darin aber entspricht sie dem geistigen Sein, und es muß dem Geist möglich werden, diese schaffende Offenbarung des Seins in seine Gewalt zu bringen, sie willkürlich zu verändern und zu gebrauchen. In dieser Richtung bewegt sich die Auffassung Simons: „Die mathematische Welt an sich, die Summe der mathematischen Formen und Verhältnisse, ist die kühnste, dingbefreiteste, in sich beschlossenste Offenbarung des menschlichen Geistes. Kein sinnlicher Außenzweck erhält Einlaß in ihr Gebiet, und so wird die mathematische Welt zum

Spielt das Denken in der Wunderbewegung der mathematischen Formeln nur mit sich selbst, so ist die Einbildungskraft ein Organ, das nicht nur die Bewegung, sondern auch den Stoff der Bewegung hergibt. Sie „ist der große Zauberspiegel, in dem rein und klar die ganze Schöpfung sich enthüllt, in ihm baden die zarten Geister und Abbilder aller Naturen, und alle Kammern sehen wir hier aufgeschlossen. Was brauchen wir die trübe Welt der sichtbaren Dinge mühsam zu durchwandern? Die reinere Welt liegt ja in uns, in diesem Quell. Hier offenbart sich der wahre Sinn des großen bunten verwirrten Schauspiels, und treten wir von diesen Blicken voll in die Natur, so ist uns alles wohl bekannt, und sicher kennen wir jede Gestalt“[84]).

Die eigentliche Aufgabe des Dichters ist, den Quell dieser Freiheit auszuschöpfen, es nicht, wie Fichte wollte, mit einer unbewußten und notwendigen Erzeugung sein Bewenden haben zu lassen, sondern diese Erzeugung in die Freiheit des Bewußtseins zu stellen — eine Aufgabe, die bei der Unendlichkeit des inneren Weltalls selbst unendlich ist. „Man beschuldigt die Dichter der Übertreibung, und hält ihnen ihre bildliche uneigentliche Sprache gleichsam nur zugute, ja, man begnügt sich ohne tiefere Untersuchung, ihrer Phantasie jene wunderliche Natur zuzuschreiben, die manches sieht und hört, was andere nicht hören und sehen, und die in einem lieblichen Wahnsinn mit der wirklichen Welt nach ihrem Belieben schaltet und waltet; aber mir scheinen die Dichter noch bei weitem nicht genug zu übertreiben, nur dunkel den Zauber jener Sprache zu ahnden und mit der Phantasie nur so zu spielen, wie ein Kind mit dem Zauberstabe seines Vaters spielt. Sie wissen nicht, welche Kräfte ihnen untertan sind, welche Welten ihnen gehorchen müssen“[85]).

Der Dichter schafft die Welt seiner Kunst, deren Möglichkeit zweite Wirklichkeit werden soll. Seine Produktion ist wie die des Mathematikers „selbsttätige, absichtliche, idealische Zufallsproduktion“[86]).

Aber die Phantasieregel der Freiheit eines Experimentierens mit Nichts berührt nur eine Teilsphäre des magischen Idealismus, die seine wesentliche Aufgabe nicht erschöpft. Das Experimentieren mit Nichts stellt zwar ein höchstes Ideal, eine unendliche Aufgabe der magischen Tätigkeit dar, aber es ist niemals in der Wirklichkeit gegeben. Mathematik und Dichtung sind die wirklichen Wunderbe-

---

Symbol des freien rhythmischen Spieles alles Welterfassens, das sich in reinster Form im mathematischen Wissen widerspiegelt.“ (Der magische Idealismus S. 40.)

Aber die Freiheit des Erfassens ist dem Magier nicht genug. Es geht ihm um die Freiheit des Schaffens. Mathematik ist die Bedingung der Natur, sie ist die schaffende Voraussetzung der Natur. Nicht das mathematische Wissen, das mathematische Schaffen ersehnt der magische Idealist vorzüglich.

[84]) N. Schriften ed. Minor 4. Bd., Die Lehrlinge zu Sais, S. 17.

[85]) N. Schriften ed. Minor 4. Bd., Lehrlinge, S. 31.

[86]) Novalis ed. Kamn. S. 607 Nr. 1904.

wegungen der Möglichkeit — darüber hinaus aber erstrebt der magische Idealist die mögliche Wunderbewegung der Wirklichkeit: das Experimentieren mit Etwas.

8. Die praktische Magie der Bildung und die Entsprechung von allmächtigem und allfähigem Organ.

Das Kernstück des magischen Idealismus befaßt nicht die theoretische und ästhetische Teilsphäre, sondern jene ursprüngliche reine Tätigkeit, die auch Fichte in der praktischen Wissenschaftslehre als schlechthin unbedingt gesetzt hat. Der Geist ist das ermächtigende Prinzip der Tätigkeit. Er fördert sie, indem er die Notwendigkeit der besonderen Organe in die Freiheit des Zentralorgans, des allgemeinen N-Organs stellt und so die Vielheit der Funktionen in der Einheit einer höchsten N-Kunst vereint. Das Organ selbst, seine Freiheit sind „gemacht", und die Aufgabe der Zentralfunktion ist wiederum ein praktisches Machen. Es betrifft die Sphäre des personalen Geistes — und nur diese — mit allen Verschlingungen, Berührungen und Kausalketten, die in diese Sphäre hineinreichen. Es stehen sich gleichsam in dieser Sphäre freie Kunst und notwendiger Stoff gegenüber. Ja, der notwendige Stoff erscheint geradezu als Anlaß der freien Kunst, die notwendige Wirklichkeit als Anlaß des magischen Idealismus. Dies wird deutlich schon an der Einheit der leibgeistigen Personalität[87]). „Die wahrnehmbare Unzulänglichkeit des irdischen Körpers zum Ausdruck und Organ des innewohnenden Geistes zu machen, ist der unbestimmte treibende Gedanke, der die Basis aller echten Gedanken wird, der Anlaß zur Evolution der Intelligenz, dasjenige, was uns zur Annahme einer intelligenten Welt und einer unendlichen Reihe von Ausdrücken und Organen jedes Geistes, deren Exponent oder Wurzel seine Individualität ist, nötigt"[88]). Die N-Kunst des N-Organs ist die „Kunst, allmächtig zu werden, unseren Willen total zu realisieren"[89]). Aber diese Möglichkeit wird erst Wirklichkeit, wenn der subjektiven Kraft die objektive Fähigkeit entspricht. Das allmächtige Organ braucht ein allfähiges Organ und umgekehrt. Die Unzulänglichkeit des irdischen Körpers ist nur die nächste Zone, der Mittler der wahrnehmbaren Unzulänglichkeit überhaupt[90]). „Wir müssen also unseren Körper zum allfähigen Organ auszubilden suchen. Der Körper ist das Werkzeug zur Bildung und Modifikation der Welt. Modifikation unseres Werkzeugs ist Modifikation der Welt"[91]). Hier liegt die grundsätzliche Bedeutung der magischen Aufgabe. Sie beschränkt sich nicht auf die Welt der bloßen Denkmöglichkeit, auf die Wundertätigkeit des Denkens, der Phantasie. Die Freiheit spielt nicht nur mit sich selbst, sie ist zur Bildung der Erde

---

[87]) Vgl. Kap. V, 10.
[88]) Novalis ed. Kamn. S. 116 Nr. 178.
[89]) ebenda S. 404 Nr. 1162.
[90]) Vgl. Kap. V, 15.
[91]) Novalis ed. Kamn. S. 404 Nr. 1162.

berufen[92]). Bildung ist fortschreitende Wirklichkeit der Möglichkeit, aber für die Seinsrealität ist die Wunderbewegung des Geistes nur dann fruchtbar, wenn ihr auch eine Möglichkeit der Wirklichkeit entspricht. Die Kunst des Magiers ist es, der Realmöglichkeit die mögliche Realität zu geben, die Entsprechungen aufzuspüren und ganz dem Bannkreis der subjektiven Tätigkeit zu unterstellen. Sein Streben geht darauf aus, „jede Naturerscheinung, jedes Naturgesetz zur Formel zu gebrauchen"[93]), die objektiven Festpunkte nur als Reizpunkte neuer willkürlicher Objektivationen zu benutzen. Denn darin prägt sich der magische Gesichtswinkel an der schon ins Ontologische weisenden Problemstellung aus, daß die Bestimmtheit des Gegenstandes völlig von der bildenden Willkür der Kunst verwandelt, d. h. vereigentümlicht wird. Sie hat kein eigenes Gewicht, sie ist bloßer Stoff, bloßes Reizmittel des Organismus. Realität gibt es nur, wie schon Fichte wußte, kraft der Annahme des Subjekts. Aber während das Ich der Wissenschaftslehre im Verstande die notwendigen Produktionen der Einbildungskraft bloß aufbehält, geschehen die Annahmen des Magiers aus freier unbedingter Wahl. Er begründet eine Wissenschaft „vom unabhängigen selbstgemachten in meiner Gewalt stehenden Leben"[94]). Denn: „Alle Zufälle unseres Lebens sind Materialien, aus denen wir machen können, was wir wollen. Wer viel Geist hat, macht viel aus seinem Leben"[95]).

Die Welt der Erfahrung ist dem personalen Geiste untertan. Er ist der allmächtige Punkt des allfähigen Raumes. Er bildet, indem er bestätigt und die Wirklichkeit aus der Menge der Materialien allererst aufbaut. Das ist die wahre Fiktion. „Wo der Mensch seine Realität hinsetzt, was er fixiert, das ist sein Gott, seine Welt, sein Alles". Hier versammelt sich die „Realität der menschlichen Phantasie und des Willens. Freiheit der Selbstbestimmung, des Schicksals usw." Alles kommt darauf an: „Was gefällt, was mißfällt, was zieht uns an, was stößt uns ab?"[96])

9. Die Anschauungskategorie als magische Realkategorie.

Der magische Idealismus stellt den Ansatz eines Systems dar, das die Anschauungskategorie zur Seinskategorie zu erheben sucht. Dasjenige, das durch Freiheit erhebt, ist das Zentralorgan der geistigen Tätigkeit. In der idealen Sphäre erzeugt es Dichtung, in der realen Sphäre erzeugt es Welt; in der idealen Sphäre heißt die Tätigkeit Selbstfremdmachung; in der realen Sphäre heißt sie Vereigentümlichung. Aber während in der Idealsphäre die methodische Genialisierung der Wunderbewegung gleichgültig zu jeder Sinngebung steht, erfüllt die praktische

---

[92]) Vgl. Kap. VI 4, 12h.
[93]) Novalis ed. Kamn. S. 687 Nr. 2156.
[94]) ebenda S. 460 Nr. 1430.
[95]) Novalis ed. Kamn. S. 461 Nr. 1436.
[96]) ebenda S. 400 Nr. 1142.

Genialisierung der Anschauung die sittliche Forderung des universalen Graderhöhungsgesetzes: Umschaffung des notwendig Gezeugten in frei Gemachtes. Dieser Umschaffung ist kein Ende abzusehen. Die vollständige Auflösung der Notwendigkeit in Freiheit bleibt unendliche Aufgabe, und in dem verborgenen Zugeständnis, daß das „Soll" das „Ist" eben noch nicht einschließt, bleiben die notwendigen Folgerungen der Wissenschaftslehre bedingt gewahrt.

10. Kritischer Beschluß.

Aber dieses Umschaffen hat seine Gefahren. Birgt der Weg nach innen für den magischen Idealisten die Ich-Gefangenschaft, so droht die magische Begründung der Realität die Basis der tätigen Existenz — die Einheit der seienden Welt — zu sprengen. Fichte hatte für die Individualität der Person noch jeweils den Bezugspunkt der allgemeinen transzendentalen Vernunft aufrecht erhalten. Für den magischen Idealisten ist die personale Geist-Individualität der einzige absolute Bezugspunkt des Geschehens. Damit aber wird die Einheit der Welt als Bezugsebene aufgehoben. Ein jedes Subjekt lebt in der Umwelt, die es sich wählt, in der Wirklichkeit, die es sich ausmalt. Es lebt in einer geschauten und geglaubten Welt, wenn unter Glauben „die Operation des Illudierens, der Illusion" verstanden wird. Denn ihm ist „aus Kraft des Glaubens die ganze Welt entstanden"[97]). Darin aber unterscheidet sich der magische Idealist vom Dichter und Träumer, daß er sich nicht schlafwandelnd unter seinen Erscheinungen bewegt, sondern sie mit dem ganzen Einsatz seines Geistes und seiner Tätigkeit zu verwirklichen anstrebt. Und in den schier unbegrenzten Möglichkeiten, die sich einer schöpferischen Lebensgestaltung hier auftun, liegt die erzieherische Wahrheit der magischen Willkür- und Phantasieregel, auch noch dort, wo sie an den Rand des Chaos verweist, wie etwa in der Frage: „Fordert nicht die Vernunft, daß jeder sein eigener Gesetzgeber sei? Nur seinen eigenen Gesetzen soll der Mensch gehorchen"[98]).

Den magischen Idealismus der subjektiven Möglichkeit auf ein der Wirklichkeit entsprechendes Maß zu beschränken, bleibt dem persönlichen Genie des individuellen Geistes vorbehalten. Indem er sich den eigenen Zaubereien nicht träumend hingibt, sondern sie tätig beherrscht, bannt er die Ausartung in Wahnsinn und Schwärmerei. Bei alledem aber verliert seine herrschaftliche Position niemals ganz die Naivität des kindlichen Schöpfertums, das, noch von keinem kritischen Bewußtsein gezügelt, die Wirklichkeit des Geschaffenen bestaunt, da „der frische Blick des Kindes überschwenglicher als die Ahndung des entschiedensten Sehers"[99]) ist.

---

[97]) Novalis ed. Kamn. S. 250 Nr. 638.
[98]) ebenda S. 519 Nr. 1634.
[99]) ebenda S. 265 Nr. 686.

Man muß sich hüten, im magischen Idealismus nur die planmäßige Machtsteigerung des Geistes zu erblicken. Er ahnt auch die Gefahren, er verspürt die eigenen Schranken, er ist ebenso männlich-tätig wie weiblich-reizbar. Schöpfertum und Dekadenz, Naivität und Reflexion, Willkür und Beherrschung, Bildung und Auflösung, Wahrheit und Illusion, Schein und Sein verweben sich zu einem seltsam schillernden System, dessen geistiges Abenteuer als die „Karrikatur einer wunderbaren Zukunft“[100]) ewig merkwürdig und erregend an die Aufgaben und Möglichkeiten des Menschentums mahnen wird.

X. Ontologische Betrachtung.

1. Ontologische Problembehandlung.

Die ontologische Einsicht des Novalis grenzt an der philosophischen Wissenschaft die „Individualphilosophie“ von der „Philosophie der Philosophie“ ab. Die subjektive Abhängigkeit der Erkenntnis — eben die besondere Verstrickung des Subjekts in die Vielheit der Seinsbeziehungen — schaltet eine selbständige Position der Erkenntnis ein für allemal aus[1]).

Die „Individualphilosophie“, obwohl sie um ihre eigene Bedingtheit weiß, kann dennoch ihrem Wesen nach nicht anders als immer neu jenen Versuch wagen, der ihr ewige Aufgabe bedeutet: Überwindung der eigenen Beschränkung, Vorstoß ins Schrankenlose, Umfassen der Totalität. Das systematische Ergebnis davon ist das jeweils vorläufige Festhalten des Erkannten und Erlebten im Fragment, um eilig in neue Dimensionen des Erkennbaren und Erlebbaren einzuströmen. In der flüchtigen Auseinandersetzung mit dem wirklichen Augenblick, der gleich dem Spatzen in der Hand der Taube einer möglichen Zukunft geopfert wird, liegt das Mangelhafte dieser romantisch-philosophischen Haltung. Das Wertvolle, das ihr gerade im Zeitalter des transzendentalen Gesichtspunktes besondere Bedeutung verleiht, ist die stetige Berührung überhaupt mit den Materialien der Wirklichkeit, das unversiegliche Interesse für die Einzigkeit alles Endlichen, das zugleich eine besondere Seinsweise des Unendlichen darstellt. So erwacht dem Subjekt eine ganz neue Aufmerksamkeit gegen die Welt, die ihm allenthalben neue Rätsel aufgibt. Und wenn er auch nie verweilt, sondern immer schon weiter drängt, so erkennt Novalis doch: „Es läßt sich noch unendlich viel dicht um uns her im Gemeinsten beobachten“[2]). Deshalb ist auch „die Phänomenologie vielleicht die brauchbarste und umfassendste der Wissenschaften“[3]). Phänomenologie ist gleichsam die

---

[100]) Novalis ed. Kamn. S. 222 Nr. 576.
[1]) Vgl. Kap. IV 4, Kap. VII 1b.
[2]) A. a. O. S. 161 Nr. 365.
[3]) A. a. O. S. 150 Nr. 333.

Außenseite dr Ontologie. Und in der Tat hat die philosophische Frühromantik, insbesondere Novalis eine reiche phänomenologische Ausbeute hinterlassen.

2. Ontologische Bedeutung der Poesie.

a) Emotionale Lebensphilosophie.

Fruchtbar erweist sich in diesem Zusammenhang auch das poetische Lebensgefühl des Romantikers[4]). Das Organ eines neuen fühlenden Vernehmens berichtigt nicht nur den Anspruch der Vernunft, es ergänzt auch den Horizont des Bewußtseins um jene Dimensionen, die bisher als „irrational" der Vernunft keine Angriffsflächen boten. Der metaphysische Hintergrund des vordergründigen Aspektes leitet die Untersuchung auf dunkle Gedanken[5]). Der poetische Sinn tastet das fragwürdige Dunkel ab. „Er ist der Sinn für das Eigentümliche, Personelle, Unbekannte, Geheimnisvolle, zu Offenbarende, das Notwendig-Zufällige. Er stellt das Undarstellbare dar. Er sieht das Unsichtbare, fühlt das Unfühlbare usw."[6]). Der poetische Sinn ergänzt die philosophische Bemühung, indem er den erlebenden Unterstrom der personalen Weltstellung in das Erkenntnisverhältnis einbezieht. Eine Fülle von Seinsmomenten, deren Einzigartigkeit dem Vermögen der Prinzipien verschlossen bleibt, gewinnt Bedeutung. Ein unerschöpfliches Feld lebendiger Erfahrung tut sich auf, und hier erntet recht eigentlich der Romantiker. „Sorgfältiges Studium des Lebens macht den Romantiker"[7]). Ein solches sorgfältiges Studium aber fördert überall die aufkeimende Orientierung an der Wirklichkeit, an der Begegnung mit dem Seienden und schult wiederum das wissenschaftliche Bewußtsein zur Auswertung seiner Erfahrungen. Der romantische Wissenschaftler ist der Experimentator, wie ihn Schelling sich wünscht: „Der Mensch ist nicht geboren, um im Kampfe gegen das Hirngespinst einer eingebildeten Welt seine Geisteskraft zu verschwenden; sondern einer Welt gegenüber, die auf ihn Einfluß hat, ihre Macht ihn empfinden läßt, und auf die er zurückwirken kann, alle seine Fähigkeiten zu üben: zwischen ihm und der Welt also muß keine Kluft befestigt, zwischen beiden muß Berührung und Wechselwirkung möglich sein"[8]). Noch strenger ist die Forderung des Novalis. Nicht bloße Berührung und Wechselwirkung genügt für den Experimentator, darüber hinaus ist eine „harmonische Konstitution" der entsprechenden Glieder notwendig. Das Subjekt muß auf seinen Gegenstand abgestimmt sein, der Wahrnehmbarkeit muß eine innere Kraft entsprechen, die die Vorbedingung des Wahrnehmungsverhältnisses liefert. Diese genialische Entsprechung ist freilich selten. „Wie wenig Menschen

---

[4]) Vgl. Kap. VII 10.
[5]) Vgl. Kap. VII 2c.
[6]) Fragm. ed. Kamn. S. 665 Nr. 2060.
[7]) A. a. O. S. 621 Nr. 1942.
[8]) Ideen zu einer Philosophie d. Natur, Einl. S. 13.

haben Genie zum Experimentieren. Der echte Experimentator muß ein dunkles Gefühl der Natur in sich haben, das ihn, je vollkommener seine Anlagen sind, um so sicherer auf seinem Gange leitet und mit desto größerer Genauigkeit das versteckte, entscheidende Phänomen finden und bestimmen läßt. Die Natur inspiriert gleichsam den echten Liebhaber und offenbart sich umso vollkommener durch ihn, je harmonischer seine Konstitution mit ihr ist"[9]).

b) Aufhellung des inneren Weltalls.

Was sich auf dem Gebiet der natürlichen Realität erst langsam anbahnt, — die vielfältige Erschließung der Welt, belichtet von der neuen wirklichkeitsdurstigen Aufmerksamkeit — erzielt in der Erforschung der geistigen Realität bereits weit reichere und greifbarere Ergebnisse. Umfassende Studien zur Ontologie des geistigen Seins werden zusammengetragen. Auch hier ist der poetische Sinn bahnbrechend, legt ein inneres Weltall frei. Der junge Schleiermacher bekennt: „Keine Poesie, keine Wirklichkeit. So wie es trotz aller Sinne ohne Phantasie keine Außenwelt gibt, so auch mit allem Sinn ohne Gemüt keine Geisterwelt. Wer nur Sinn hat, sieht keinen Menschen, sondern bloß Menschliches: dem Zauberstabe des Gemüts allein tut sich alles auf"[10]).

Der poetische Sinn ist immer zugleich Sinn für individuelle Wirklichkeit. Auch am geistigen Sein betont er deshalb vorzüglich die personale Individualität, den Raum ihrer Unendlichkeit[11]). Daneben wird auch auf die poetische Tätigkeit selbst als auf die ursprüngliche Handlungsweise des menschlichen Geistes Bezug genommen[12]). Denn die Erforschung der Persönlichkeit sucht auch die funktionellen Zustände, ihre Bedingungen und Beziehungen aufzudecken. Die geistige Individualität, verwoben und verwurzelt in geistigem Sein überindividueller Prägung und Größenordnung, weist mit ihrer Problematik über sich hinaus. Kosmologische Philosopheme nehmen den Faden auf. Das Problem des Seinsaufbaus wird in bezug auf die geistige Teilhabe überhaupt erörtert. Ein Weltaufbau zum Geiste hin, ein Weltabbau vom Geiste her wird entworfen[13]).

c) Ontologische Lösung des magischen Idealismus.

Schließlich gibt auch der magische Idealismus eine ontologische Lösung der idealistischen Problemstellung her. Diese stellt dem Geist die Aufgabe einer Veränderung — nicht Verwandlung — der seienden Wirklichkeit. Die niedere Bildung des natürlichen Seins trägt die höhere Bildung des geistigen Seins[14]). Die Bestimmung der Schichten ist eine

---

[9]) Fragm. ed. Kamn. S. 160 Nr. 364. Vgl. Kap. VIII, 20.
[10]) Fr. Schlegel Fragm. S. 164 Nr. 477.
[11]) Vgl. Kap. V 4b, c.
[12]) Vgl. Kap. VIII 16.
[13]) Vgl. Kap. VIII 12a, 13a.
[14]) Vgl. Kap. VI 4, 5.

wechselseitige. Die niedere Wirklichkeit ist als solche nicht durchgängig bestimmt. Der Geist entdeckt die möglichen Ansatzpunkte einer Bestimmung durch Freiheit und entwickelt, indem er dort eingreift, das natürliche Geschehen hinauf in höhere Gebilde. Der unendlich bestimmbare Rest der bestimmten Welt eröffnet ihm ein unbeschränktes Feld schöpferischer Gestaltung. Andererseits aber hat die Natur nicht nur „Kunstinstinkt“[15]), d. h. die schmiegsame Fähigkeit, sich dem bildnerischen Befehl des Geistes zu fügen, sondern ihr fällt es auch zu, die etwaigen übermäßigen Herrschaftsansprüche des Geistes, die zu disharmonischer Ausartung von Schöpfer und Geschöpf führen können, zu beschränken. Ist die Bestimmtheit der Welt nur eine partielle Bestimmtheit, so ist auch die Freiheit des Geistes nur partielle Freiheit. Die Natur hindert ihn durch „eine gewisse Schwere der Organe an allzu willkürlicher Tätigkeit“[16]). So erhält die Wechselbestimmung von Natur und Geist eine pädagogische Sinngebung, die auf eine Zusammenarbeit von höherer und niederer Causalität hinausläuft, um die Möglichkeiten einer gegenseitigen Befruchtung erschöpfend zu verwirklichen.

Die ontologische Bedeutung dieser pädagogischen Aufgabe liegt darin, daß hier der magische Idealismus sich selbst überwindet. Der Geist, den die körperlichen Schranken der irdischen Gestalt zu bestimmter Tätigkeit anhalten, muß seiner transzendentalen Allwesenheit entsagen, muß gleichsam irgendwo anfangen. Vom Standort des aktiven Empiristen mag dies begrüßenswert erscheinen, dem magischen Idealisten schafft diese Erkenntnis zugleich ein Gefühl des Verzichts, das jedoch die Schwere des Realitätsgewichtes der „niederen“ Wirklichkeit nur unterstreicht. „Alles, was uns umgibt, die täglichen Vorfälle, die gewöhnlichen Verhältnisse, die Gewohnheiten unserer Lebensart, haben einen ununterbrochenen, eben darum unbemerkbaren, aber höchst wichtigen Einfluß auf uns. So heilsam und zweckdienlich dieser Kreislauf uns ist, insofern wir Genossen einer bestimmten Zeit, Glieder einer spezifischen Korporation sind, so hindert uns doch derselbe an einer höheren Entwicklung unserer Natur. Divinatorische, magische, echtpoetische Menschen können unter Verhältnissen, wie die unserigen sind, nicht entstehen“[17]).

Diese Notiz zeigt, wie ontologisch gewichtig Novalis die Verhaftung des Individuums in überindividuellen realen Zusammenhängen, etwa der eigenen Zeitkindschaft, der Gesellschaftsordnung, des objektiven Geistes erkannt hat. Natürliches und geistiges Sein sind in der Lebenssphäre der Personen überall ineinander gebildet und zu einer Einheit: der im Wechsel beharrenden Lebenssituation verschlungen. Diese Sphäre, die in sich wieder eine geschichtete ist, zeigt sowohl in ihren niederen wie

---

[15]) Fragm. ed. Kamn. S. 565 Nr. 1773. Vgl. Kap. VI 12h.
[16]) A. a. O. S. 229 Nr. 595.
[17]) Fragm. ed. Kamn. S. 597 Nr. 1875.

in ihren höheren Schichten das gleiche Bestimmungsverhältnis zur persönlichen Individualität. Auch der objektive Geist ist Material des personalen Geistes, ist der Causalität durch Freiheit zugänglich. Wächst aber der freie Anspruch des personalen Geistes über das Maß der ihm zustehenden Bestimmung hinaus, so wird das verschobene Gleichgewicht der Situation, das ihm bisher nur als „ununterbrochener, eben darum unbemerkbarer, aber höchst wichtiger Einfluß" deutlich wurde, zu einer feindlichen, ihn zurechtweisenden Macht. Die Verletzung eines geheimen, aber höchst realen Gesetzes, deren er sich durch seine Grenzüberschreitung schuldig gemacht hat, muß er büßen und muß es dulden, daß mit oder ohne sein Zutun sich die Harmonie der von ihm betroffenen und ihn betreffenden Verhältnisse gegen sein magisch-disharmonisches Geltungsbedürfnis wieder durchsetzt.

Damit aber wird von der ontologischen Sicht aus zugleich die Position des reinen magischen Idealismus entscheidend geklärt. Mit einer wieder an Goethe gemahnenden schmerzhaften Deutlichkeit weiß Novalis in der Tiefe seines Lebensgefühles, daß der Vision der uferlosen Möglichkeit keine Wirklichkeit beschieden ist. Die Individuen sind nicht nur freie herrschende Geister in beliebig gestalteten Traumwelten, sondern Glieder der Wirklichkeit, aneinander gebunden in der Gemeinschaft und beschränkt durch die Gemeinschaft, die sich über die ganze große Sphäre des einen Welt- und Lebenszusammenhanges erstreckt, innerhalb dessen der Geist eben doch nur die partielle, wenn auch die gradhöchste Sphäre darstellt. Der ungeheure Versuch, die Ketten zu sprengen, bestätigt am Ende nur die Unverbrüchlichkeit der Gefangenschaft. Aber auch dies hat Novalis erkannt: bei einem solchen Versuch soll der Mensch nicht stehen bleiben. Er gerät nur halb, er verursacht „Disharmonie"[18]). Die Härte der Wirklichkeit, die den Flug einer höheren Entwicklung hemmt, erheischt die Entsagung einer solchen Entwicklung. Sie legt dem Geist, wenn er weise wird, den Ausgleich einer Harmonie zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Willkür und Gesetz nahe, die Verwirklichung seiner Freiheit innerhalb jenes Spielraumes, den ihm die Notwendigkeit gezogen hat.

3. Realdialektik.

a) Die widerspruchsvolle Ansicht der Realität.

Die vielleicht wichtigsten Ergebnisse ontologischer Forschung hat Novalis auf dem Gebiet der Dialektik zu verzeichnen. Das „Entgegensetzen" ist die Methode der Wissenschaftslehre, die Bedingung seiner Möglichkeit ist das „Setzen". Novalis macht sich diese Methode zu eigen. „Alles ist demonstrabel", heißt ihm: „Alles ist antinomisch"[19]). Aber die Dialektik des Novalis steht in der Behandlung ihrer Probleme schon weit näher bei Hegel als bei Fichte. Für Fichte ist die Dialektik

[18]) Vgl. Kap. VIII 14e.
[19]) Fragm. ed. Kamn. S. 253 Nr. 642.

keine Realdialektik. Das Absolute ist das Ich, die vorauszusetzende Einheit des Bewußtseins. Das Entgegengesetzte, das Nicht-Ich wird nur innerhalb dieses Bewußtseins und von ihm entgegengesetzt. Die transzendentalphilosophische Reflexion klärt den widersprüchlichen Schein des Vordergrundes mit dem einigen Sein des Hintergrundes auf.

Für Novalis befaßt das Absolute selbst die reale Gegensätzlichkeit. Die Gegensätze sind ursprüngliche absolute Gegensätze. So entwickelt er die Dialektik von Schein und Sein, von Form und Stoff, von Negation und Realität, deren Ergebnisse den idealistischen Gesichtspunkt weit hinter sich lassen[20]). Das Wichtigste aber ist, daß Novalis nicht bei einer starren Gegenüberstellung der geschichtlichen Stellungnahmen, wie sie sich in dem Verhalten zu den Problemen voneinander scheiden, stehen bleibt, sondern in geschmeidiger Anpassung an die dialektische Situation ihre Bewegungen aufeinander abstimmt. Dabei enthüllt sich die absolute Unversöhnlichkeit der systematischen Fronten als eine bloß bezogene, bezogen nämlich auf den Standort der Erkenntnis. Und ein weiteres Verdienst, das noch ausführlicher erläutert werden soll, läßt sich bei Novalis belegen. Es ist die — bisher einzig in der Dialektik des geistigen Seins vorgewiesene — Erkenntnis, daß die Beziehung der Gegensätze sich als eine doppelte darstellt, mithin nicht nur der Bestimmung eine einfache Bestimmbarkeit entspricht, sondern auf jeder Seite sowohl eine eigene Wirksamkeit wie Duldsamkeit vorhanden ist, auf die die Gegenseite mit einer jeweilig entsprechenden Funktion antwortet. So entspricht der Unfreiheit des Gezwungenwerdens auf der einen Seite die Freiheit des Sich-Zwingenlassens, während auf der anderen Seite der Freiheit des Zwingens eine Abhängigkeit von der Bereitwilligkeit des Sich-Zwingenlassenden entspricht[21]).

b) Subjekt und Objekt.

Ontologisch weit bedeutungsvoller, wenn auch noch stark idealistisch beeinflußt, ist die Dialektik des Entgegensetzens, die Novalis entwickelt. Er legt die wechselwirkende Tätigkeit der Wissenschaftslehre zugrunde, deren Bedingung das Ich ist, das transzendentale Selbst. Er nennt es allgemein „Wesen". Die Tätigkeit wird zuerst von der Seite des Wesens, des Subjekts aus erörtert. Sodann spielt auch das Problem Wesen-Eigenschaft eine Rolle etwa im Sinne des romantischen Problems der Selbstfremdmachung, die als Darstellung des Wesens, der Substanz, an Hand wahrnehmbarer Eigenschaften, verstanden wird. Vorerst bestimmt Novalis die beiden Glieder der Entgegensetzung. „Tätigkeit und Wahrnehmlichkeit sind in dem einen Entgegengesetzten, Empfänglichkeit und Aufmerksamkeit im anderen." Daraus schließt er: „Ein Wesen ist wie alle. Hieraus folgt, daß alle Wesen tätig und im

[20]) Vgl. Kap. VI, 3.
[21]) Vgl. Kap. VIII, 17.

Entgegengesetzten wahrnehmlich — empfänglich und aufmerksam sind. Das sind die Eigenschaften der Wesen“[22]). Das ist Fichtes Wissenschaftslehre im Aspekt des magischen Idealismus. Die Selbstfremdmachung des Wesens dient nur zur möglichen Wahrnehmlichkeit seiner Eigenschaften[23]). In der magischen Kosmologie heißt es: „Je mehr wir bestimmen, aus uns herauslegen, desto freier, substantieller werden wir. wir legen gleichsam das Beiwesen immer mehr ab und nähern uns dem durchaus reinen einfachen Wesen unseres Ich“[24]). Das Wesen, wenn es anschaulich sein will, ist antinomisch, es setzt sich das Beiwesen entgegen. Nun zeigt sich: „Das Entgegengesetzte ist auch ein Wesen. Es ist nicht bloßes Wesen, insofern es Eigenschaft ist. Um wahrnehmlich zu sein, muß es tätig sein, aber dieses muß eine andere Art von Tätigkeit sein als die erstere, sowie eine andere Art von Wahrnehmbarkeit. Es müssen notwendig ihre Entgegengesetzten sein, denn die Tätigkeit und die Wahrnehmbarkeit sind Wesen und müssen ein Entgegengesetztes haben, um sich zeigen zu können“[25]). Hier weist Novalis auf dasselbe ontologische Grundgesetz hin wie in der Dialektik von Zwang und Freiheit. Subjekt und Objekt haben beide ihre besonderen Tätigkeiten und Empfänglichkeiten, die einander entsprechen. Ja, in genauer Verfolgung der Dialektik hat weder das Subjekt noch das Objekt eine besondere Tätigkeit und eine besondere Empfänglichkeit, sondern die Tätigkeit selbst ist in einem anderen Sinne auch wieder Empfänglichkeit. So ist auf der Seite des Subjekts „die Selbsttätigkeit eine Empfänglichkeit“, — auf der Seite des Objekts „die Wahrnehmbarkeit eine Aufmerksamkeit“[26]). Der Tathandlung des Entgegensetzens muß ein übergegenständliches Ansichsein des Gegenstandes vorausgehen, auf Grund dessen überhaupt seine Eignung für die Tätigkeit des Subjekts möglich wird. Die formale Bedingung möglicher Entsprechung des eigenständigen Gegenstandes muß allererst feststehen. Sie lautet im Anschluß an die obigen Argumente: „Das Wesen also, in welchem sich das Entgegengesetzte offenbart oder seine Eigenschaft erhält, muß empfänglich und aufmerksam sein“[27]).

Nun aber folgt eine transzendentale Ableitung der Tätigkeit nach dem Schema der Wissenschaftslehre, die die ontologische Entdeckung scheinbar wieder aufhebt oder vielmehr hinter deren idealistischer Auslegung man die ontologische Wahrheit erst freilegen muß. Tätigkeit und Wahrnehmlichkeit, so stellte Novalis fest, sind die Eigenschaften des entgegensetzenden Wesens. Nun aber ist „Aufmerksamkeit eine andere Art von Wahrnehmlichkeit — in welcher sich die Wahrnehmlichkeit offenbart — Eigenschaft der Wahrnehmlichkeit.“ Des-

[22]) Fragm. ed. Kamn. S. 54 Nr. 67.
[23]) Vgl. Kap. V, 13e.
[24]) Fragm. ed. Kamn. S. 231 Nr. 606.
[25]) A. a. O. S. 139 Nr. 287.
[26]) A. a. O. S. 140 Nr. 287.
[27]) A. a. O. S. 140 Nr. 287.

gleichen ist „Empfänglichkeit eine andere Art von Tätigkeit, in welcher sich die Tätigkeit offenbart: Eigenschaft der Tätigkeit." Um am Ende den Kreis, den das Wechsel-Tun und Leiden der Wissenschaftslehre beschreibt, zu schließen, folgert auch Novalis: „Hingegen sind Tätigkeit und Wahrnehmlichkeit wieder Eigenschaften der Empfänglichkeit und Aufmerksamkeit. Sie sind also in den Richtungen unterschieden. Tätigkeit geht aus dem Wesen heraus, Empfänglichkeit hinein . . .". Die idealistische Grundhaltung dieser Ausführungen folgt dem Satz der Wissenschaftslehre: „Das Ich bestimmt durch Tätigkeit sein Leiden oder durch Leiden seine Tätigkeit"[28]). Das heißt in der Sprache des Novalis: Das Ich bestimmt durch Tätigkeit seine gegenständliche Wahrnehmlichkeit und seine subjektive Empfänglichkeit. Wiederum aber bestimmt die Aufmerksamkeit der gegenständlichen Wahrnehmlichkeit auch die subjektive Empfänglichkeit, die Tätigkeit. Die Untersuchung scheint damit ganz in den Kreis der theoretischen Wissenschaftslehre abzugleiten. Doch führt sie die ontologische Aufmerksamkeit wieder heraus. Denn — wird einmal die Ich-Klammer gelöst, die die gesamte Beweisführung zusammenhält, so ergibt sich bei Novalis weit klarer als bei Fichte und weit ontologischer empfunden die Seinsbeziehung von Subjekt und Objekt. Das Subjekt ist Wesen. Aber auch das Objekt ist Wesen, geht nicht in seiner Eigenschaftlichkeit auf, dies will in heutiger Begriffssprache besagen: der Gegenstand geht nicht auf in seiner Gegenständlichkeit, er hat darüber hinaus sein übergegenständliches Sein. Sucht das Subjekt eine übergreifende Beziehung zum Gegenstande, so muß dieser Beziehung eine ontologische Entsprechung der Bedingungen der Erfahrung und der Bedingungen des Gegenstandes vorausgehen. Denn erst, wenn die Seinsbeziehung sie unterbaut, ist die Erkenntnisbeziehung möglich. Novalis sagt: „Zur Erkenntnis gehört: Kraft und Fähigkeit; subjektive Kraft und objektive Fähigkeit; objektives Vermögen des Subjekts und subjektives Sein des Objekts"[29]). Daraus aber ergibt sich für das Ansichsein des Objekts weiter: Tätigkeit, Aufmerksamkeit und Empfänglichkeit müssen auf beiden Seiten, der des Subjekts und der des Objekts vorhanden sein, wenn eine Entsprechung der Erkenntnis erreicht werden soll. Die Seinsweise der Tätigkeit offenbart sich beim Subjekt als Kraft, beim Objekt als Fähigkeit. Beide müssen aufeinander bezogen, empfänglich und aufmerksam sein.

c) Wesen und Eigenschaft.

Im folgenden richtet sich das Interesse des Novalis zeitgemäß auf das Problem des Wesens. Was die Problemstellung ontologisch wertvoll macht, ist die Dialektik von Wesen und Eigenschaft, die über den transzendentalen Gesichtspunkt hinausführt. Das Problem Wesen-Eigenschaft befaßt die verschiedensten Spannungen. Es meint die Substanz-

[28]) Grundl. d. ges. Wiss.-Lehre S. 58 Synth. D b.
[29]) Fragm. ed. Kamn. S. 57 Nr. 67.

Akzidenzfrage, aber ebenso das Verhältnis von Wesenheit und Wirklichkeit, das der Idealismus als Verhältnis von transzendentaler Idealität und empirischer Realität und in anderer Wendung als Verhältnis von Ding an sich und Erscheinung, in wieder veränderter Schattierung von noumenon und phainomenon abgebildet hat. Novalis notiert: „Wesen ist schlechthin nicht erkennbar. Nur Eigenschaften sind Gegenstand und Zustand. Im Gegenstand erkennt man die Eigenschaften, das Zustand-Haben. Im Zustand die Eigenschaften des Gegenstandseienden“[30]). Wieder nähern sich die dialektischen Formulierungen des Novalis der Gleichsetzung, die sich entsprechend schon aus der Entgegensetzung von Form und Stoff, von Schein und Sein ergab. Der Gegenstand hat Zustand. Der Zustand ist Gegenstand, dahinter birgt sich die allgemeine Einsicht: kein Gegenstand, der nicht Zustand hätte. Kein Zustand, der nicht Gegenstand wäre. Insofern aber Gegenstand und Zustand wieder Eigenschaften des Wesens sind, läßt sich darüber hinaus folgern: Kein Wesen ohne Eigenschaften, wie auch keine Eigenschaften ohne Wesen. Novalis formuliert: „Jedes Wesen muß ursprüngliche Eigenschaften haben,“ wie auch „Eigenschaft ja nur Erscheinung des Wesens im Entgegengesetzten — i. e. Wesen ist“[31]). Diese allgemeinste Gleichsetzung, die zugleich die Gleichsetzung von Form und Stoff aussagt — denn „Stoff ist Wesen, Form Eigenschaftlichkeit“[32]) — wird an einer transzendentalen Dialektik von Eigenschaft und Wesen auf ihre reinste Formel gebracht. „Tätigkeit ist die ursprüngliche Eigenschaft des Wesens. Sein das ursprüngliche Wesen der Eigenschaft. Tätigkeit läßt sich nur durch Sein, Sein nur durch Tätigkeit offenbaren“[33]). Fichtes Behauptung, daß Tätigkeit Sein ist und Sein Tätigkeit, ist hier weit über ihre eigentliche Bedeutung in einen neuen ontologischen Sinn vorgetrieben. Denn die ursprüngliche Eigenschaft des Wesens besteht darin, Wesen der Eigenschaft zu sein. Das ursprüngliche Wesen der Eigenschaft aber erschöpft sich darin, Eigenschaft des Wesens zu sein. Eigenschaft läßt sich nur durch Wesen, Wesen nur durch Eigenschaft offenbaren.

Zu dem gleichen Ergebnis, das jedoch die bisher erzielten Folgerungen noch überbietet, gelangt Novalis noch auf einem anderen Wege. Er schaltet den reinen Begriff des Wesens als einen leeren Begriff aus der Untersuchung aus, hält sich an die Eigenschaften und zergliedert: „Man ist in einem Zustand und ist ein Gegenstand. Sein drückt das ursprünglich passive Verhältnis aus, in dem man gegen sich selbst steht. Haben drückt das passive Verhältnis des Wesens zur Eigenschaft aus. Sein drückt ein Wesentliches, Haben ein hinzugekommenes, zufälliges Verhältnis aus“[34]). Diese Untersuchung wird noch ganz von dem alten idealistischen Vorurteil bestimmt, das seine

---

[30]) A. a. O. S. 55 Nr. 67.
[31]) A. a. O. S. 56 Nr. 67.
[32]) A. a. O. S. 57 Nr. 67.
[33]) A. a. O. S. 54 Nr. 67.
[34]) A. a. O. S. 54 Nr. 67.

schärfste Ausprägung in der scholastischen Spaltung von Wesenheit und Wirklichkeit erfuhr. Man ist Wesenheit und hat Wirklichkeit, man ist transzendentale Idealität und hat empirische Realität, man ist wesentlich und hat zufällig. Das logische Vermögen trennt, was die Einheit der seienden Wirklichkeit bindet, die nur ist als habende und nur hat als seiende.

Während die Begreifung des Seins als „ursprünglich passives Verhältnis gegen sich selbst" im Grunde wenig besagt, erweist sich das Haben ontologisch wertvoll als Brücke vom unerkennbaren Wesen zur erkennbaren Eigenschaft. Die Erkenntnis dieser Beziehung bringt eine weitere Erkenntnis mit sich: „Erkennen läßt sich das Wesen aus den Eigenschaften nicht. Es ist aber nichts ohne seine Eigenschaften; folglich entbehren wir nichts damit, daß sich das Wesen nicht erkennen läßt"[35]).

Hier wird wieder deutlich die Ansicht geltend gemacht, daß die Phänomenologie brauchbarer und vorerst wichtiger ist als die Metaphysik. Beobachtung der Eigenschaft ist fruchtbarer als Spekulation über das Wesen. Ja, der Weg zum Wesen geht nur über die Eigenschaft, denn „alle Eigenschaft bezieht sich auf Eigenschaft und folglich auf gemeinschaftliche Wesenheit"[36]). Im Zuge einer solchen Neuorientierung, die die Dialektik des transzendentalen Gesichtspunktes nicht nur verflüssigt und damit ihrer starren Gegensätzlichkeit beraubt, sondern auch das Realitätsgewicht der Erscheinungen vorurteilslos für die Erkenntnis auswertet, wird allmählich die Entgegensetzung von Wesen und Eigenschaft fragwürdig. Novalis kommt zu den neuen Ergebnissen von dem alten Geleise der Wissenschaftslehre her. Er beginnt idealistisch und schließt ontologisch. Wir wissen nichts vom Wesen, als daß es das Entgegengesetzte der Eigenschaft überhaupt ist. Eigenschaften können wir aber nur durch Eigenschaften bestimmen, und zwar geschieht dies nur durch Aufsuchung derjenigen Eigenschaften, die sich einander entgegengesetzt sind, weil wir hier die einfache Tätigkeit des Wesens finden, die sich im Entgegengesetzten offenbart.

Das Entgegensetzen ist selbst Weise der ursprünglichen Eigenschaft des Wesens; folglich kann man nicht das Wesen durch Entgegensetzen entdecken. Wir werden nun bald entdeckt haben, daß Wesen, wie wir es erkennen und begreifen, auch nur Eigenschaft — und das sogenannte Wesen nur Substrat der Wahrnehmung und Empfindung ist — so wie auch die sogenannte Eigenschaft im Gegensatz des Wesens"[37]). Indem Novalis das „sogenannte Wesen" als Substrat der Wahrnehmung und Empfindung, mithin als das der Wahrnehmung und Empfindung zugrundeliegende, ihm als Eigenschaft zugängliche Sein begreift, verläßt er vollends den idealistischen Boden. Die an leeren Begriffen ermüdete

[35]) A. a. O. S. 54 Nr. 67.
[36]) A. a. O. S. 61 Nr. 67.
[37]) A. a. O. S. 56 Nr. 67.

Anschauung kehrt zurück zu einer wirklichkeitsnahen Orientierung der Erkenntnis. Damit enthüllt sich auch der absolute Gegensatz der Wissenschaftslehre als bloßer „sogenannter Gegensatz". Die Bedingung seiner Möglichkeit ist Identität. „Eigenschaft und Wesen kann nur ein gemeinschaftlicher Grund, Bezirk haben, ein drittes, was sie umschließt, und dessen Identität ihre Entgegensetzung mit ausmacht"[38]). Dieser gemeinschaftliche Bezirk aber ist kein transzendentales Bewußtsein, sondern reales Ansichsein. „Dasein ist weder Eigenschaftlichkeit noch Wesen. Es ist beides zugleich. Es ist der Grund von beidem: was beides möglich macht und wirklich und notwendig"[39]).

4. Der gemeinschaftliche Grund der Dialektik als Gegenstand der Philosophie.

Die Einheit der seienden Wirklichkeit löst das Widerspiel der Dialektik. Die Zergliederung muß der vereinigenden Betrachtung weichen. Denn: „Das Wirkliche ist synthetischer Natur"[40]). Die synthetische Betrachtung aber, die als „ein Meter des Wirklichen"[41]) allein eine Erkenntnis des Seienden als Seienden verbürgt, erschaut überall die wirkliche Einheit von eigenschaftlicher Wesenheit und geformter Stofflichkeit. Von dieser Warte aus: „scheint alle Eigenschaft, alles Wesen, aller Grund relativ zu sein"[42]), wenn man sie zu Mittelpunkten der Theorie erheben will. „Nur aufs Sein kann alle Philosophie gehen"[43]), erkennt Novalis. Das Sein ist die absolute Einheit der widersprechenden Vielheit. Dieser Einheit der seienden Wirklichkeit muß eine neue Wissenschaft entsprechen, die den Keim der Vereinigung aller Spezialwissenschaften pflanzt und über diese hinauswächst[44]). An drei Phasen läßt sich die Aufgabe dieser Wissenschaft ablesen. Im Vordergrunde Phänomenologie, wird sie weiter in der Tiefe Ontologie, bis am Ende die Metaphysik den aufbehaltenen Teil des verdunkelten Hintergrundes in in ihre Problematik einbezieht.

Aber wie das Wesen nur in seinen Eigenschaften erkennbar ist, so das Sein nur in seinen Seinsweisen und Tätigkeiten. Novalis hat dieses Gesetz wohl erkannt und ausgewertet. Er erforscht das Sein als Leben, Denken, Machen, Scheinen, Werden, Vergehen. Er erschaut die Problematik der besonderen und allgemeinen Seinsweisen, der räumlichen und zeitlichen Existenz und weiß überdies um die durchgehende Einheit des universalen Zusammenhanges. Die vorwiegend idealistische Orientierung seiner philosophischen Aufzeichnungen vermag die ontologische Begründung, die sich im Hintergrunde immer wieder andeutet,

---

[38]) A. a. O. S. 57 Nr. 67.
[39]) A. a. O. S. 58 Nr. 67. Vgl. Kap. VI 3.
[40]) A. a. O. S. 143 Nr. 297.
[41]) A. a. O. S. 143 Nr. 297.
[42]) A. a. O. S. 57 Nr. 67.
[43]) A. a. O. S. 255 Nr. 649.
[44]) Vgl. Kap. VI, 9d.

weder zu entstellen noch zu unterschlagen. Vielmehr zeigt sich gerade an der seltsamen Mischung von transzendentaler Reflexion, fichtisierender Magie und wissenschaftlich-ontologischer Problemstellung, wie sehr das Zeitalter des Kritizismus und die geistige Situation der Romantik jeder idealistischen Entartung zum Trotz schon — um mit Schleiermacher zu reden — an der Wende eines neuen Realismus gestanden hat[45]).

XI. Methodologie.

1. Die Vorliebe für literarische Saturnalien.

Im Verfolg der Frage, welcher geistigen Haltung das Sammelsurium der Hardenbergschen Fragmente sein inneres Gerüst verdankt, wird die Gleichläufigkeit mit den wesentlichen Strömungen des Zeitalters deutlich erkennbar. Schon in den einleitenden Ausführungen über das Fragment wurde die Forderung des Novalis nach literarischen Sämereien herausgestellt. Er will reichlichen Samen ausstreuen, da doch nur mäßige Ernten gedeihen. Denn „wer Fragmente dieser Art beim Worte halten will, der mag ein ehrenfester Mann sein, — nur soll er sich nicht für einen Dichter ausgeben. Muß man denn immer bedächtig sein? Wer zu alt zum Schwärmen ist, vermeide doch jugendliche Zusammenkünfte. Jetzt sind literarische Saturnalien. Je bunteres Leben, desto besser“[1]).

Die romantische Geisteshaltung hat etwas unbekümmert Schwelgerisches, das sich sowohl fruchtbar als gefährlich auswirkt. Die kosmische Ordnung, zu der der Geist die eigene chaotische Tiefe ausbildet, droht der Unendlichkeit des Gefühls zu erliegen und wieder ins Chaos zurückzusinken. Was Karoline und Friedrich Schlegel über Jean Paul schreiben: es „zerfließen ihm immer noch zu Zeiten gute Massen in das allgemeine Chaos“[2]), gilt auch für Novalis, für Schlegel selbst, für Hölderlin, Franz v. Baader, Schleiermacher, den jungen Schelling[3]).

---

[45]) Vgl. Kap. V, 8d.

[1]) Novalis Fragm. ed. Kamn. S. 27 Nr. 1.

[2]) Fr. Schlegel Fragm. S. 203 Nr. 548.

[3]) So schreibt auch Friedrich Gundolf in seinem Goethebuch: „Es gibt Menschen, bei denen die Vitalität die Produktivität überwiegt, die eine größere Lebensfülle haben als sie gestalten können: bei solchen ist die Gefahr des Chaotismus, wie bei Jean Paul z. B., auch bei Novalis“ (Goethe, Berlin 1925, Einleitung S. 22). Dazu ist zu bemerken, daß dieses Überwiegen der Vitalität sich weniger als wirklichkeitsverhaftetes Erleben, als strotzende Kraftfülle auswirkt denn als eine ungeheuer sensible Korrespondenzfähigkeit, eine besondere, auf Konstitution wie auf bewußter Züchtung beruhende geistige Empfänglichkeit, der der mittelbare Ausdruck zu langsam und zu schwerfällig nachhinkt, so daß sie sich lieber am bloßen Mitschwingen, am unentschiedenen Spiel mit tausend Möglichkeiten sättigt. Wie denn Novalis selbst „das Ideal der höchsten Stärke, des kräftigsten Lebens“ als „das Maximum des Barbaren begreift.“ (Novalis Fragm. ed. Kamn. S. 216 Nr. 562.)

Novalis hat das selbst empfunden und klagt der Karoline: „Schade, daß ich so selten mich sammeln und auf meinem inneren Sprachorgan phantasieren kann“[4]).

2. Die Begeisterung.

a) Der unendliche Zustand.

Der lebendige Hintergrund der literarischen Saturnalien, dessen hoffnungsvollem Schein die Erfüllung sich versagte, weil die Unendlichkeit des neuen Gefühls die Zucht des Gedankens ablehnte, ist die Begeisterung. Hyperion verkündet ihre große Mission: „O Regen vom Himmel! O Begeisterung! du wirst den Frühling der Völker uns wieder bringen. Dich kann der Staat nicht hergebieten. Aber er störe dich nicht, so wirst du kommen. — Dann, wann die Lieblingin der Zeit, die jüngste schönste Tochter der Zeit, die neue Kirche, hervorgehen wird aus diesen befleckten veralteten Formen, wann das erwachte Gefühl des Göttlichen dem Menschen seine Gottheit und seiner Brust die schöne Jugend wiederbringen wird, wann — ich kann sie nicht verkünden, denn ich ahne sie kaum, aber sie kommt gewiß, gewiß. Dann, dann erst sind wir, dann ist das Element der Geister gefunden!“[5])

Begeisterung ist der neue Quell des Philosophierens. Die kritisch-besonnenen Fesseln, die Kant dem Forscher auferlegte, werden gesprengt. Novalis verkündet das neue Ideal des romantischen Philosophen: „Ein Begeisterter äußert sein höheres Leben in allen seinen Funktionen; also philosophiert er auch, und zwar lebhafter als gewöhnlich, poetischer“[6]).

b) Der unendliche Gegenstand.

Das Pathos der Begeisterung geht auf keine planmäßige Forschung Das Gefühl wird unmittelbar angesprochen von der Unendlichkeit, es verströmt sich nach allen Richtungen und wird schon allein durch den Rhythmus der eigenen Freiheit gestillt. So sagt Friedrich Schlegel: „Nur durch Beziehung aufs Unendliche entsteht Gehalt und Nutzen; was sich nicht darauf bezieht, ist schlechthin leer und unnütz“[7]). Novalis selbst beschreibt den Zustand der Entrückung, der ihn zuweilen begeistert, ganz nach Art der Gottschau christlicher Mystik. Er bekennt über die „Urtöne meiner Empfindung“: „Bei mir grenzt Einfalt und Natur so nahe an Größe und Hochempfindung, daß die größte Naivität in der Sprache des inneren geistigen Gefühls, der reinste aber kunstloseste Klang des gerührten Organs meine Seele erhebt und beseligt. Es werde Licht, und es ward, die Seele, die das empfand, aus deren sinnlichem Sprachorgan diese herzerhebende, gleichsam anschauliche, sichtbare

---

[4]) Novalis Briefwechsel mit den Schlegels, Mainz 1880 —, 35. Brief 1799 an Caroline Schlegel.
[5]) Hölderlin Ges. Werke II. Bd., Hyperion, S. 39, Potsdam 1922.
[6]) Novalis Fragm. ed. Kamn. S. 498 Nr. 1580.
[7]) Fr. Schlegel Fragm., S. 221, Nr. 581.

Schöpfung hervorklang, muß den höchsten Sinn, das süßeste Umfassen der allebendigen allschaffenden Gottheit gehabt haben und wohl jedem, der dieses besitzt: du weißt, Bester, wie meine Seele sich zu diesen Vorstellungen hinneigt, wie ganz drin versunken sie so selig schwärmt“[8]).

c) Die gegenstandslose Schwingung.

Diese inhaltlose, weit eher religiöse als philosophische Versenkung entdeckt die Musikalität der Philosophie, d. h. die gegenstandslose Schwingung, die der Gedanke im empfänglichen Gemüt erzeugt. Sie erscheint dem Romantiker, der ja Fichte gelesen und mit einem Teil seines Wesens transzendentaler Idealist ist, erstrebenswert als der reine Zustand, als Befreiung der Form, der Wesenheit von der Schwerkraft gegenständlicher Materie. Zugleich aber wird in dieser Neigung wieder die fühlende weibliche Seite seines Wesens deutlich, die nicht Tätigkeit, Bildung, Gestalt fordert, sondern sich hingeben, in der fremden Bewegung ruhen, im Unbestimmten als dem unendlich Fähigen verharren will. So erklärt Novalis, der seine „glücklichen Ideen dem Umstande zu danken“ hat, daß er „einen Eindruck nicht vollkommen gegliedert und durchgängig bestimmt, sondern unbestimmt und absolut fähig“[9]) empfängt: „Jeder allgemeine unbestimmte Satz hat etwas Musikalisches. Er erregt philosophische Phantasien, ohne irgendeinen bestimmten philosophischen Gedankengang, irgendeine individuelle philosophische Idee auszudrücken“[10]). Auch schreibt Friedrich Schlegel, der Anti-Kantianer, 1795 an seinen Bruder August Wilhelm, indem er gegen „Gelehrte, Forscher, Denker und Vernünftler“ zu Felde zieht: „Aber unter hunderten dieses Geschlechts hat kaum einer auch nur ein Organ für die musikalische Seite des Universums“[11]).

3. Das Gegenstreben zum System.

a) Fertigkeit des philosophischen Kalküls.

Daß andererseits mit der reinen Zuständlichkeit musikalischer Begeisterung für die Philosophie nicht viel getan ist, bleibt dem Romantiker keineswegs verschlossen. „Wer etwas Unendliches will, der weiß nicht, was er will“[12]), erkennt Friedrich Schlegel. Auch Novalis empfindet das Mangelhafte schwärmerischer Willkür. „Ich bin zu sehr an der Oberfläche; nicht stilles inneres Leben — Kern — von innen, aus einem Mittelpunkt heraus wirkend, sondern an der Oberfläche, im Zickzack,

8) Novalis Schriften, ed. Minor 2. Bd., Jena 1907, Dialogen S. 108.
9) Novalis ed. Kamn. S. 34 Nr. 38.
10) ebenda S. 41 Nr. 62.
11) Fr. Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm, hrsg. von Dr. O. Walzel, Berlin 1890, S. 244.
12) Fr. Schlegel Fragm., S. 14 Nr. 47.

horizontal, unstet und ohne Charakter. Spiel, Zufall, nicht gesetzliche Wirkung, Spur der Selbständigkeit, Äußerung eines Wesens“[13]). Um die Sprünge seines Wesens auszugleichen, will er „alles nach einem Plan studieren“[14]). Die gelegentliche freischweifende Einbildung soll zu systematischer Erzeugung angehalten werden. „Fertigkeit und Sicherheit im philosophischen Kalkül — diese muß ich zu erlangen suchen“[15]). Deshalb ist auch die „Kunst, Philosoph zu werden, die Methodik“, nämlich verstanden als „die Kunst, unter den Gedanken zu wählen und ein Weltsystem a priori aus den Tiefen unseres Geistes herauszudenken, das Denkorgan aktiv zur Darstellung einer rein intelligiblen Welt zu gebrauchen“[16]). Es ist bezeichnend für den Romantiker, daß er, auch was die Methode und Auswertung der Produktion angeht, sich stets zwischen äußersten Gegensätzen bewegt. Der unendlichen Entrückung steht planmäßige Ordnung, dem Philosophen als dem „Meister der unbestimmten freien Kunst“[17]), steht der methodische Denker ententgegen, der selbst in die Begeisterung Methode bringen will, denn „durch unaufhörliches freies Nachdenken muß man sich begeistern“[18]).

b) Enzyklopädistische Bestrebungen.

Die Neigung des Romantikers zur Klassifikation, zur Sammlung, zur Ordnung des Systems — das Erbe enzyklopädistischer Bestrebungen — wirkt in ihrem geradezu wütenden Eifer, der sich wahllos auf Größtes und Kleinstes erstreckt, ebenso ungeheuerlich wie philiströs komisch. Im Grunde aber findet sich auch darin ein echt romantischer Zug, der auf Verwandtschaft mit dem Gegenpole der bloßen Schwärmerei, der absichtslosen Begeisterung deutet. Begeisterung wie Klassifikation ist im Grunde gegenstandslos. Man ist begeistert um der Begeisterung, man klassifiziert um der Klassifikation willen. So notiert Novalis: „Du wirst das Prinzip der Klassifikation am besten durch klassifizierende Versuche lernen. Klassifiziere und definiere deinen Versuch wieder und so fort“[19]). Auch nimmt er sich vor: „Die Ordnung meiner Papiere hängt von meinem Wissenschaftssystem ab. Bezeichnung aller meiner Gedanken und Register dieser Verzeichnungen. Revision der Gedanken“[20]). Wie sehr aber solche Verzeichnisse ins Unendliche fortgehen, läßt Friedrich Schlegel durchblicken, der „eine Klassifikation“ als „eine Definition, die ein System von Definitionen enthält“[21]), begreift.

---

[13]) Novalis Fragm. ed. Kamn., S. 33 Nr. 36.
[14]) ebenda S. 33 Nr. 26.
[15]) ebenda S. 33 Nr. 29.
[16]) ebenda S. 575 Nr. 1793.
[17]) ebenda S. 566 Nr. 1777.
[18]) Novalis ed. Kamn. S. 609 Nr. 1911.
[19]) ebenda S. 29 Nr. 16.
[20]) ebenda S. 33 Nr. 30.
[21]) Fr. Schlegel Fragm. S. 68 Nr. 240.

c) Das Vorbild des Quintus Fixlein.

Das Vorbild des philosophischen Fragmentensämanns, des pedantischen Sammlers und poetischen Schwärmers, wie er sich nicht nur in Novalis und den Schlegels, sondern in noch sehr vielen und minder begabten Zeitgenossen vorstellte, ist nirgends treffender, lehrreicher und liebevoller dargestellt worden als bei Jean Paul in der Gestalt seines Quintus Fixlein[22]). Die Eigentümlichkeiten des Zeitalters finden an Quintus Fixlein einen wunderlich bezeichnenden Vertreter. Er registriert, um zu registrieren. „Er arbeitete an einer Sammlung der Druckfehler in deutschen Schriften; er verglich die Errata untereinander, zeigte, welche am meisten vorkamen, bemerkte, daß daraus wichtige Resultate zu ziehen wären und riet dem Leser, sie zu ziehen“[23]). Wichtig ist für diesen Typus, daß er selbst nur die Perspektiven möglicher Resultate aufweist, aber im übrigen alles weitere dem Leser überläßt. Denn dieser muß ja, hier fällt Novalis dem Fixlein ins Wort, „der erweiterte Autor sein. Er ist die höhere Instanz, die die Sache von der niederen Instanz schon vorgearbeitet erhält“[24]). All das, was die aufklärerische und romantische Enzyklopädistik zusammenträgt, welche Einfälle sie zu verwirklichen ansetzt und wieder aussetzt, was sie schreibt, denkt, sammelt, auszieht, druckt, sind gleichsam in der Erwartung eines „erweiterten Autors“, eines „höheren Organs“ angehäufte Materialien[25]). Der zukünftige Messias soll die gegenwärtig abseitigen Liebhabereien rechtfertigen. Um das Bild des Vorläufers vollständig zu machen: der Quintus „sammelte vieles: er hatte eine schöne Kalender- und Katechismus- und Sedezbüchersammlung, — auch eine Sammlung von Avertissements, die er angefangen, ist nicht so unvollständig, als man sie meistens antrifft“[26]).

---

[22]) Auch Ernst Heilborn weist auf Analogien zwischen Jean Paul und Novalis hin. Er sagt: „Mit einzelnen Zitaten läßt sich das schwer belegen, es ist eine Wiederkehr derselben Stimmung, der gleiche Zeitgeist, der sich hier wieder verdichtete. Züge, die in Novalis' Wesen sich entziehen, hier treten sie klar zutage.“ (Novalis der Romantiker, Berlin 1901, S. 5.)

[23]) Leben des Quintus Fixlein, Jean Pauls Werke, hrsg. von Eduard Berend, Berlin, I. Bd., S. 110.

[24]) Novalis ed. Kamn. S. 645 Nr. 2006.

[25]) Dilthey hat aufgezeigt, daß die romantischen Erwartungen ihre geschichtliche Erfüllung gefunden haben. Er skizziert die Situation: „Hardenberg wollte in einer Enzyklopädie dem Grundgedanken der Zeitphilosophie die Summe der erworbenen Anschauungen unterwerfen. Es war der innerste Drang der philosophischen Zeitgenossen. Friedrich Schlegel trug sich jahrelang mit derselben Absicht. Schelling verwirklichte sie in seinen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ durch einen ersten Entwurf. Hegel erst vollendete in seiner Weise, was ihnen allen vorschwebte. Die Aufzeichnungen Hardenbergs enthalten die Gedankenkeime eines solchen Ganzen.“ (Wilhelm Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung, Berlin, Leipzig 1921, S. 302.)

[26]) Leben des Quintus Fixlein (Jean Paul Werke), I. Bd. S. 111).

Sammlungen wie Fragmente haben es an sich, unendlicher Ergänzung zu bedürfen. Beides: das wahllose Zusammentragen wie das wahllose Ausstreuen sind nur zwei verschiedene Erscheinungsformen einer Grundhaltung, bezeugen gleichsam die empfangend weibliche wie die tätig-männliche Haltung der Enzyklopädistik. Beim Romantiker, in dem Männliches und Weibliches miteinander lebt, entspricht dem Eifer des Sammlers die Aussaat in Fragmenten. So auch bei Fixlein. „Am liebsten gebar er Entwürfe zu Büchern, daher nähete er ein starkes Werk, worin er bloß den Gelehrten riet, was sie zu schreiben hätten in der Gelehrtengeschichte, die er einige Zoll höher setzte als die Welt- und Kaiserhistorie. Er hielt im Prodrom der gelehrten Republik flüchtig vor, daß Hommel ein Register von Juristen gegeben, die Hurenkinder gewesen, von anderen, die Heilige geworden —; Bernhard von Gelehrten, deren Fata und Lebenslauf im Mutterleibe erheblich waren — daß Baillet die Gelehrten zusammengezählt, die etwas hatten schreiben wollen, und Ancillon die, die gar nichts geschrieben — und der lübeckschе Superintendent Götze die, die Schuster waren, die ersoffen usw.“[27]).

d) Der romantische Plan.

Was bei Fixlein vordringlich literarisch karikiert ist, ist bei Novalis eine philosophische Grundhaltung. Er ist als Nehmender wie als Gebender Enzyklopädist par excellence. Diese enzyklopädistische Neigung ist — wie jede romantische Haltung — ein Beieinander vielfältiger Richtungen. An den ungeordneten Gedankenmassen soll sich die philosophische Methodik entfalten, sie soll die materielle Unendlichkeit in ein geistiges Weltsystem a priori hineinpressen. Der Enzyklopädist hat schließlich die Aufgabe, „unsere gesamten Vorstellungen nach einer absoluten künstlerischen Idee zu produzieren“[28]). Bevor Novalis wirklich daran geht, seinen Plan zu unterbreiten, verkündet er echt idealistisch die Idee eines Planes überhaupt und erklärt echt enzyklopädistisch: „Eine Idee ist desto gediegener, individueller und reizender, je mannigfaltigere Gedanken, Welten und Stimmungen sich in ihr kreuzen, berühren“[29]). Eine solche Idee der Ideen malt ihm den Plan aus: „Mein Buch soll eine szientifische Bibel werden, ein reales und ideales Muster aller Bücher“[30]). Die romantische Bibel fordert schon Friedrich Schlegel als das „absolute Buch“, in dem „alle Bücher nur ein Buch sein und in einem solchen ewig werdenden Buche das Evangelium der Menschheit und der Bildung offenbart werden“[31]) sollen. Novalis notiert sich an

---

[27]) Jean Pauls Werke, I. Bd., S. 111, Berlin, herausgegeben von Eduard Berend, Leben des Quintus Fixlein.

[28]) Novalis ed. Kamn. S. 575 Nr. 1793.

[29]) ebenda S. 640 Nr. 1991.

[30]) ebenda S. 28 Nr. 10. Novalis Schriften ed. Kluckhohn, Leipzig 1928, 3. Bd., S. 361.

[31]) Novalis Schriften, ed. Kluckhohn, 3. Bd., S. 361. Randbemerkungen zu Friedrich Schlegels Ideen.

den Rand: „Eine Bibel schreiben zu wollen – ist ein Hang zur Tollheit, wie ihn jeder tüchtige Mensch haben muß, um vollständig zu sein“[32]).

e) Das romantische Programm.

Allein ein solch tolles Ziel schließt jede systematische Ordnung aus. Die Erkenntnis — uneingedenk der Grenzen ihrer Möglichkeiten — verliert die Übersicht aus einem Mittelpunkt und bleibt im Chaos stecken. Schon die Studien, die Materialsammlungen lassen das durchblicken. Das Programm entbehrt jeder Ordnung. „Gravitationslehre und Arithmetica universalis will ich zuerst durchgehen. Jener soll eine Stunde, dieser zwei Stunden gewidmet werden. Was mir nebenher einfällt, wird in das allgemeine Brouillon mit hineingeschrieben. Die übrige Zeit wird teils dem Roman, teils vermischter Lektüre gewidmet und der Chemie und Enzyklopädistik überhaupt“[33]). Novalis will „alle Wissenschaften speziell durchgehen und Materialien zur Enzyklopädistik sammeln“[34]). Er versucht immer wieder, diese planlose Aufgabe planmäßig zu gestalten. „Logische, grammatische und mathematische Untersuchungen nebst mannigfaltiger, besonders philosophischer Lektüre und Nachdenken müssen mir den Weg bahnen“[35]). Ebenso reichhaltig wie die zusammengetragenen Materialien soll dann ihre Verwendung und Ausgestaltung sein, deren unerschöpfliche Dimensionen allein von der formalen Einheit des absoluten Buchs zusammengehalten werden.

4. Die kritische Metaphysik der Reflexion.

Das Programm selbst gibt wenig materiale Aufschlüsse. Vielmehr verlangt Novalis: „Mein Buch muß die kritische Metaphysik des Rezensierens, des Schriftstellerns, des Experimentierens und Beobachtens, des Lesens, Sprechens usw. enthalten. Klassifikation aller wissenschaftlichen Operationen. Bildungslehre des allgemein wissenschaftlichen Organs oder besser der Intelligenz. (Gymnastik des Geistes und des Körpers) Kombinationslehre der wissenschaftlichen Operationen“[36]). Die Einwirkung des Zeitalters ist an dieser Stelle sehr drastisch abzulesen. Der Enzyklopädist ist Idealist, sein Blick ist kritisch rückbezogen auf den Stoff der Reflexion und damit auf Formen, nicht auf Stoffe. Es geht ihm — der doch mit keinem geschlossenen System mehr aufzuwarten hat — um philosophisch sekundäre Erscheinungen, um literarische Methoden, auf die er sich bezieht und so schließlich den Standpunkt Fichtes ad absurdum führt. Indes liegt dies seiner Absicht fern. Friedsrich Schlegel wünscht sich im Gegenteil: „Jede philosophische Rezension sollte zu-

---

[32]) ebenda.
[33]) Novalis ed. Kamn. S. 32 Nr. 24.
[34]) ebenda S. 32 Nr. 23.
[35]) Novalis ed. Kamn. S. 29 Nr. 15.
[36]) ebenda S. 28 Nr. 13.

gleich Philosophie der Rezension sein“[37]). Novalis, der doch von sich aus Problemdenker ist, gerät hier ganz in die Schlegelsche Richtung, die: „alles auf Literatur, Kritik, Polemik, Witz und Philosophie“[38]) bezieht. Friedrich Schlegel selbst hat den wesensmäßigen Unterschied zu Novalis einmal sehr treffend formuliert. Er schreibt: „Hat Hardenberg mehr Religion, so habe ich vielleicht mehr Philosophie der Religion“[39]). Das läßt sich allgemein auch so ausdrücken: Setzt sich Hardenberg ursprünglicher mit der Wirklichkeit auseinander, erlebt er sie gradliniger und echter, so wägt Schlegel diese ursprüngliche und gradlinige Auseinandersetzung von der Warte der kritischen Reflexion bewußter, untersucht sie, löst sie auf — und dringt allermeist gar nicht bis zu ihr vor. Die Erscheinungsformen, die Äußerungen unmittelbarer Beziehungen werden zergliedert, die Unmittelbarkeit selbst geht mit der Unreflektiertheit verloren. Novalis ist ein gutes Stück „kritischer Metaphysik“ eigen. Er, dessen universelle Aufgeschlossenheit in den Hintergründen immer wieder von einer seltenen substanziellen Dichte zeugt, die allein ihn zu wahrhaft poetischer und philosophischer Leistung befähigt, schwimmt dabei doch mit der ganzen Beweglichkeit seines Geistes im Fahrwasser der Zeit, ist im Vordergrunde Kritiker, Literat, Sammler — ein Jean Paulischer Quintus Fixlein. Im Grunde weiß er gar nicht genau, was schließlich in seinem „Buch“ dargestellt werden soll. Die ideenreiche Idee mitsamt ihren umfangreichen Vorbereitungen schwebt in der Luft. Er erwägt, daß das zukünftige Werk „in äußerst verschiedener Manier geschrieben sein kann — in Fragmenten, Briefen, Gedichten, wissenschaftlich strengen Aufsätzen usw.“[40]). Auch fragt er beinahe spielerisch: „Soll es eine Recherche oder Essai, eine Sammlung Fragmente, ein Lichtenbergischer Kommentar, ein Bericht, ein Gutachten, eine Geschichte, eine Abhandlung, eine Rede, ein Monolog oder ein Bruchstück eines Dialogs usw. werden?“[41]) Es geht Novalis hier gar nicht um das „was“, es geht ihm um das „wie“, und er ist augenscheinlich überzeugt, daß sich mit der Form der Gehalt schon von selbst einstellen wird. Daran dürfte denn auch das Unternehmen scheitern, daß diese unendliche Aufgabe im Grunde gegenstandslos, daß sie Selbstzweck ist wie das Sammeln und Ordnen und die ganze Enzyklopädistik, ein bloßes Spiel mit der Form, dem die problematische Beziehung und Berechtigung fehlt. Novalis hat die Unfruchtbarkeit dieser Pläne, ihre innere Leere, wohl empfunden. Er notiert sich im Stillen: „Hab ich nur erst ein wirkliches Stück (Glied) meines Buches fertig, so ist der Hauptberg überstiegen“[42]).

---

[37]) Fr. Schlegel Fragm. S. 50 Nr. 171.
[38]) Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm, S. 456.
[39]) ebenda S. 368.
[40]) Novalis ed. Kamn. S. 29 Nr. 14.
[41]) ebenda S. 32 Nr. 22.
[42]) ebenda S. 30 Nr. 19.

5. Die Vielfalt der Persönlichkeit.

Dennoch steckt hinter diesen Plänen, neben der bloß zeitgebundenen Mitläuferschaft, noch ein besonderer — nur den Romantikern, und unter ihnen hervorragend Novalis eigener Bezugsgrund, der das Spiel mit der Form auffüllt, es belebt, ihm einen überformalen Sinn gibt. Der romantische Enzyklopädist vermag sein Tun weder durch die sophistischen Tendenzen der Zeit noch durch philiströs anmutende Raritätenkrämereien im Stile des Quintus Fixlein zu rechtfertigen. Seine Rechtfertigung kommt ihm aus den vielfältigen Wurzeln der eigenen Persönlichkeit, dem inneren Weltall[43]), das aus dem unendlichen Dasein auch die Kraft zur unendlichen Leistung zieht. Die Persönlichkeit ist als solche genial, ihre Leistungen sind geniale Erzeugnisse. Jean Paul gibt in seiner „Vorschule der Ästhetik" eine treffende Schilderung der romantischen Genie-Persönlichkeit, wie sie sich selbst empfand und wußte: „Nur das einseitige Talent gibt wie eine Klaviersaite unter dem Hammerschlage einen Ton; aber das Genie gleicht einer Windharfensaite: eine und dieselbe spielet sich selber zu mannigfachen Tönen vor dem mannigfachen Anwehen. Im Genius stehen alle Kräfte auf einmal in Blüte; und die Phantasie ist darin nicht die Blume, sondern die Blumengöttin, welche die zusammenstäubenden Blumenkelche für neue Mischungen ordnet, gleichsam die Kraft voll Kräfte"[44]). Und in einer Anmerkung unterstreicht der Romantiker Jean Paul: „Dies gilt vom philosophischen Genius ebenfalls, den ich (gegen Kant) vom poetischen nicht spezifisch unterscheiden kann"[45]).

Novalis wird nicht müde, auf die genialische Vielstimmigkeit der Persönlichkeit hinzuweisen. Er beobachtet ein „sonderbares Akkompagnement der Verstandesphantasien, des abstrakten Spiels, mit inneren Sinnenphantasien und Bilderspiel"[46]). Überhaupt ist ihm „jeder Mensch ohne Maß veränderlich"[47]); denn: „In einem geistvollen Menschen bildet sich mit jeder Erscheinung ein neuer Sinn, ein neues Werkzeug, dem auf eigene Weise geschmeichelt und das auf eigene Weise beleidigt werden kann"[48]). Aber sogleich erhebt sich in ihm das Bedürfnis einer systematischen Erziehung dieser allfähigen Veranlagung: „Ein Genie muß durch genialische Berührungen der mannnigfaltigsten Art versucht, erregt und gebildet werden; daher jeder Mensch, in Ermangelung lebendigen Genies mit genialischen Produkten"[49]). Dies wäre die Bildung durch Verfeinerung und Genialisierung der Empfänglichkeit. Aber auch tätig soll der Mensch die Vielfalt seines Wesens benutzen, er soll „experimentieren mit Bildern und Begriffen im Vor-

[43]) Vergl. Kap. V 4c.
[44]) Jean Pauls Werke, 5. Bd., Vorschule der Ästhetik, S. 49.
[45]) ebenda.
[46]) Novalis ed. Kamn. S. 127 Nr. 234.
[47]) Novalis Schriften ed. Minor, 2. Bd., Dialogen 1., S. 8.
[48]) Novalis ed. Kamn. S. 221 Nr. 575.
[49]) ebenda S. 454 Nr. 1397.

stellungsvermögen ganz auf eine dem physikalischen Experimentieren analoge Weise“[50]). Das Klassifizierungsbedürfnis erstreckt sich somit bis auf die unbewußten Produktionen der Einbildungskraft, es will Fichte gleichsam überbieten.

6. Die Vielfalt der Produktion.

Wie aber wirkt sich die Entdeckung der inneren Vielzahl, die Gliederung der Person in unendliche Personen für die philosophische Leistung und die Methodik dieser Leistung aus? Es ergibt sich die gleiche romantische Aporie wie für die szientifische Bibel: der Versuch, die Unendlichkeit zu systematisieren, endet im Systemlosen: „Ich möchte eine ganze Büchersammlung aus allen Kunst- und Wissenschaftsarten als Werk meines Geistes vor mir sehen. Und so mit allem. Wilhelm Meisters Lehrjahre haben wir jetzt allein. Wir sollten so viele Lehrjahre, in demselben Geist geschrieben, besitzen, als nur möglich wären — die sämtlichen Lehrjahre aller Menschen, die je gelebt hätten“[51]).

Der Vorwurf der szientifischen Bibel, der Büchersammlung ist immer noch bemüht, die materielle Vielfalt einer formalen Einheit unterzuordnen. Anders ist es dort, wo schon ein fertiges System vorhanden ist. Hier sprengt die innere Vielzahl möglicher Problemstellungen, die sich aus der unbegrenzten Veränderlichkeit und Vieltönigkeit der romantischen Persönlichkeit herleitet, die systematische Geschlossenheit und gibt damit jenem antikantischen Impuls des Zeitalters nach, der sich schon bei Jean Paul beobachten ließ. Das System ist für diesen Gesichtspunkt nichts anderes als „intellektualer Stoff“[52]), „genialisches Produkt“, das das Genie anregen und zu neuen Umbildungen, neuen Versuchen reizen soll. Entsprechend improvisiert Novalis: „Es ließe sich eine äußerst instruktive Reihe spezifischer Darstellungen des Fichtischen und Kantischen Systems denken, z. B. eine poetische, eine chemische, eine musikalische usw. Eine, wo man sie als Szientifiker des philosophischen Genies betrachtete, eine historische usw. Ich habe eine Menge Bruchstücke dazu“[53]). Er wirkt damit ebenso anregend wie auflösend. Er weist Wege, ohne sie zu beschreiten. „Es gibt eine philosophische, eine kritische, eine chemische, eine historische Wissenschaftslehre“[54]). Aber nicht nur das System soll sich an vielerlei Problemen bewähren, ein Problem ist auch vielerlei Systemen zugänglich, so etwa: „Wenn es eine Philosophie des Lebens gibt, so kann man auch nach einer Philologie, Mathematik, Poetik und Historie des Lebens fragen“[55]).

---

[50]) ebenda S. 689 Nr. 2164, vergl. Kap. V 4a, b, c.
[51]) Novalis Schriften ed. Minor 2. Bd. Dialogen 1., S. 8.
[52]) vergl. Kap. VIII, 8.
[53]) Novalis ed. Kamn. S. 97 Nr. 131.
[54]) ebenda S. 149 Nr. 328.
[55]) ebenda S. 460 Nr. 1431. Ähnlich schildert auch Adolf Huber die philosophischen Experimente des Novalis: „Wir sehen deutlich, wie

7. Der geniale Experimentator.

Novalis ist in der Methode Experimentator par excellence, pädagogisch-bewußt genialer Experimentator. Der Experimentator braucht zweierlei Genialität, einmal die weibliche Empfänglichkeit der Beobachtung. „Der echte Beobachter ist Künstler; er ahnt das Bedeutende und weiß aus dem seltsam vorüberstreichenden Gemisch von Erscheinungen die wichtigen herauszufühlen“[56]). Das Schwergewicht aber liegt auf der tätigen Auswertung der Beobachtung, der wählerischen Gestaltung des Stoffes. Und es zeigt sich: „Auch Experimentator ist nur das Genie. Es zeichnet sich eben durch seine Fertigkeit, die Experimente zu vervielfältigen, zu vereinfachen, zu kombinieren und zu analysieren, zu romantisieren und zu popularisieren, durch seinen Erfindungsgeist neuer Experimente, durch seine geschmackvolle und sinnreiche Auswahl und Anordnung derselben, durch Schärfe und Deutlichkeit der Beobachtung und artistische, sowohl zusammengefaßte als ausführliche Beschreibung oder Darstellung der Beobachtung aus“[57]). Hier wird offenbar, wie weit sich die schwebende Feinfühligkeit des Novalis über alle bloß enzyklopädistischen Tendenzen hinaus entwickelt hat, wie er entsprechend der vielseitigen standpunktfreien Untersuchung der Probleme eine vielseitige standpunktfreie Vorbildlichkeit der Methode freizulegen sucht, deren System freilich eben wegen seiner Systemlosigkeit den Ruf des bloßen ästhetischen Spiels nicht los wird. Letztlich ist auch die Vielfalt der Methode wieder nur vielfältiges Instrument der Selbstspiegelung, der Selbstfremdmachung. Jedem besonderen Versuch entspricht eine besondere Kraft des Genies. Der philosophische Experimentator enthüllt sich am Ende, wie ihn Novalis beschreibt, als lyrischer Dichter. „Der vollendete Mensch sollte eine schöne Satire sein, fähig, jedem eine beliebige Form zu geben, jede Form mit dem mannigfaltigsten Leben auszufüllen und zu bewegen“[58]). Das Gleiche fordert Friedrich Schlegel: „Ein recht freier und gebildeter Mensch müßte sich nach Belieben philosophisch oder philologisch, kritisch oder poetisch, historisch oder rhetorisch, antik oder modern stimmen können, ganz willkürlich, wie man ein Instrument stimmt, zu jeder Zeit und in jedem Grade“[59]).

---

ein aufgegriffener Gedanke oft eine ganze Gedankenflucht unseres Fragmentisten in Bewegung setzt, sehen denselben Gedanken mehr oder minder bereichert und variiert in verschiedenen Fassungen wieder auftauchen, bis nicht selten die Gedankenfolge mit einem Paradoxon ihren Abschluß findet. Gerade die Unmittelbarkeit der gedanklichen Entwicklung macht die Fragmente zu so wertvollen Zeugnissen romantischen Geistes.“ (Studien zu Novalis, Euphorion, 4. Ergänzungsheft 1899.)

[56]) Novalis ed. Kamn. S. 214 Nr. 546
[57]) ebenda S. 160 Nr. 364.
[58]) Novalis ed. Kamn. S. 454 Nr. 1395. Vgl. Kap. IV, 3c.
[59]) Fr. Schlegel Fragm. S. 15 Nr. 55.

8. Der romantische Gelehrte.

Der höchste Typus des freien und gebildeten Menschen, das zugleich tätige und ordnende Genie, ist der romantische Gelehrte, dessen Idealbild einen Parallelfall zum Plan der szientifischen Bibel darstellt. Die Aufgabe des Gelehrten, die Novalis entwirft, vereint die magische Freiheit der allfähigen Bildnerschaft mit der stilisierten Pose des bewußten Könners. „Alles, was ein Gelehrter tut, sagt, spricht, leidet, hört usw., muß ein artistisches, technisches, wissenschaftliches Produkt oder eine solche Operation sein. Er spricht in Epigrammen, er agiert in einem Schauspiele, er ist Dialogist, er trägt Abhandlungen und Wissenschaften vor, er erzählt Anekdoten, Geschichten, Märchen, Romane, er empfindet poetisch; wenn er zeichnet so zeichnet er als Künstler, so als Musiker; sein Leben ist Roman, so sieht und hört er auch alles, so liest er. Kurz, der echte Gelehrte ist der vollständig gebildete Mensch, der allem, was er berührt und tut, eine wissenschaftliche ideale synkritische Form gibt“[60]).

Der romantische Gelehrte ist eine Art Universalgenie. Für ein solches gibt es, was die genialischen Produkte anbetrifft, keinerlei Unterscheidung von Mein und Dein. Im Gegenteil, Friedrich Schlegel

---

[60]) Novalis ed. Kamn. S. 179 Nr. 409. Die romantische Auffassung vom Gelehrten deutet wieder die ins Systemlose entartete Beziehung zu Fichte an. Auch Fichte zeichnet die „Bestimmung des Gelehrten“. Aber er tut es als Philosoph, „dem es obliegt, jeden Begriff scharf zu bestimmen.“ (Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, Jena, Leipzig 1794, 4. Vorl. S. 74.) Der Gelehrte ist der Lehrer und Erzieher des Menschengeschlechts. Das Ideal, das Fichte vorschwebt, ist also ein sittliches, nicht wie bei dem Romantiker Novalis ein letztlich ästhetisches. Die Wissenschaft ist ein Zweig der menschlichen Bildung, der Gelehrtenstand, dem sie anvertraut ist, ist ein Zweig der Gesellschaft. Die Aufgabe des Gelehrten ist also durch die Grenzen seines Standes und des ihm anvertrauten Zweiges klar bestimmt, ja, innerhalb des großen Gebietes Wissenschaft hat er wiederum vorzüglich „den von ihm gewählten Teil der Wissenschaft weiterzubringen“. (4. Vorl. S. 85.) Nichts liegt Fichte ferner, als vom Gelehrten allumfassende Bildung, unbeschränkte Fähigkeit zu fordern, geschweige nur an solche Möglichkeit zu glauben. Ihm ist es vielmehr klar, „daß der Gelehrte Ursache hat, am allerbescheidensten zu sein, weil ihm ein Ziel aufgesteckt ist, von dem er stets gar weit entfernt bleiben wird“. (4. Vorl. S. 74.) Dennoch ist die wahre Bestimmung des Gelehrtenstandes „als der Gemeinschaft von Männern, die jeder an seinem Teil und in seinem Bereich den Geist in den Dienst des Ganzen stellen: die oberste Aufsicht über den wirklichen Fortgang des Menschengeschlechtes im allgemeinen und die stete Beförderung dieses Vorgangs“. (4. Vorl. S. 83.)

Der Gelehrtenstand ist also der oberste Wächter- und Erzieherstand der Menschheit, der Gelehrte ist vor allen anderen für die Gesellschaft bestimmt. Insofern aber gebühren ihm auch Tugenden, die Novalis für den romantischen Gelehrten fordert: „Gesellschaftliche Talente, Empfänglichkeit, Mitteilungsfertigkeit“. (4. Vorl. S. 84.) Aber die Vielheit der Talente ist doch sekundär angesichts der sittlich-pädagogischen Aufgabe, während Novalis in seiner Alleswollung die Vielseitigkeit keiner zentralen Bestimmung unterzuordnen vermag.

fordert: „Vermischte Gedanken sollten die Kartons der Philosophie sein“[61]). Novalis, Schlegel, wie die Frühromantiker überhaupt, erstreben für sich die Warte des gelehrten Universalgenies. Sie entwerfen gemeinsam Fragmente, machen Notizen aus Büchern, schreiben Randglossen an den Text ihrer Lektüre und werfen alles in einen Topf. Dieses Treiben veranlaßt Friedrich Schlegel zu der halb ironischen Frage: „Wie viel Autoren gibts wohl unter den Schriftstellern? Autor heißt Urheber“[62]). Auch Novalis beschäftigt das „Leben und Denken en masse“[63]). Es erscheint ihm bezeichnend für den menschlichen Geist, das Allgemeine in den Individuen zu wiederholen und, die Vereinzelung durchbrechend, aneinander zu schließen, denn „Gemeinschaft, Pluralism ist unser innerstes Wesen, und vielleicht hat jeder Mensch einen eigentümlichen Anteil an dem, was ich denke und tue, und ich an den Gedanken anderer Menschen“[64]).

Ein großer Teil der philosophischen Entwürfe und Notizen des Novalis sind durch Briefe, Studien und Lektüre angeregte Fragmente von Monologen, in denen er eigenmächtig den vorgefundenen Stoff wiederholt, willkürlich verändert, weiterspinnt, mit neuen Einfällen durchsetzt. Was tut's? „Sucht nach Originalität ist gelehrter grober Egoism. Wer nicht jeden fremden Gedanken wie einen seinigen und einen eigentümlichen wie einen fremden Gedanken behandelt, ist kein echter Gelehrter“[65]).

---

[61]) Fr. Schlegel Fragm. S. 137 Nr. 429.
[62]) ebenda S. 18 Nr. 68.
[63]) Novalis ed. Kamn. S. 478 Nr. 1500.
[64]) ebenda. Vergl. Kap. VII 8a, b, c.
[65]) Novalis ed. Kamn. S. 174 Nr. 395. In der Novalis-Forschung ist denn auch die Frage der Originalität ein Streitpunkt erster Ordnung. Dr. Walter Feilchenheld urteilt: „Hardenberg ist auf philosophischem Gebiete nur in geringem Maße ein produktiver Kopf gewesen. Der Wert seiner Persönlichkeit beruht keineswegs darauf, daß er ganz neue Wege eingeschlagen hätte, sondern vielmehr auf der Energie, mit der er in bewußter Arbeit an der eigenen Vollendung überkommenes Gut in sich lebendig werden ließ, das Fremdartige abstieß und das Verwandte zu der Einheit eines ganz persönlichen Ideals zusammenwirkte“. (Der Einfluß Jakob Böhmes auf Novalis, Berlin 1922, S. 1.) Dagegen behauptet Paul Kluckhohn, „daß die Gedankenwelt des Novalis in ihren wesentlichen Zügen aus seinem eigenen Erleben erwachsen ist; daß sie trotzdem mit der anderer Denker und Zeiten verwandt ist, ist nicht zu bestreiten, beruht aber wohl mehr auf der Verwandtschaft des Erlebens als auf literarischer Beeinflussung“. (Die deutsche Romantik, Bielefeld und Leipzig 1924, S. 89.) — Gibt schon Feilchenheld ein einseitiges Urteil ab, so ist Kluckhohns Meinung ganz illusorisch. Man braucht nur die Namen Fichte, Schelling, Baader, Schleiermacher, Böhme, Goethe zu erwähnen, um die schwerwiegenden Einflüsse, die Novalis von anderen erfuhr, konkret aufzuzeigen. Das schließt nicht aus, daß er nicht auch „originell“ war in seiner gedanklichen Leistung. Wäre er das nicht gewesen, er hätte niemals Fremdes sich zueignen, verarbeiten und das Material in dieser Verarbeitung gänzlich umschmelzen können.

9. Selbstfremdmachung und Vereigentümlichung.

Die Methode der Selbstfremdmachung und Vereigentümlichung[66]), deren eigenartige Behandlung der Probleme die romantische Art am besten charakterisiert, wird hier noch einmal besonders Gegenstand der methodischen Besinnung. Wie streng sich der Romantiker einerseits bemüht, den Weg nach innen aufzuhellen, das Prinzip der einmaligen, so nie wiederkehrenden Besonderung zu fassen, verhält er sich andererseits doch gleichgültig dagegen, das Subjekt in seiner Innerlichkeit gleichsam einzugrenzen. Die Übergänge verschwimmen, die Zone des Ich reicht bis zur Sonne, wie umgekehrt die letzte Zone des Sonnensystems sich im Ich darstellt. Die „Ablehnung der Originalität" in dem Bereich der geistigen Leistung stellt wohl die zweitrangige Bedeutsamkeit der Methode angesichts der Problematik des Gegenstandes heraus, ist aber als Unkenntlichmachung der besonderen Problemstellung zugunsten eines Breis vieler Köche durchaus fragwürdig. Zwar bewährt sich auch hier die Beweglichkeit des Experimentators, die Fähigkeit des „erweiterten Autors", das geistige Gut fortbildend zu ergänzen, wie es Novalis erstrebt: „Nur dann zeig ich, das ich einen Schriftsteller verstanden habe, wenn ich in seinem Geiste handeln, wenn ich ihn, ohne seine Individualität zu schmälern, übersetzen und mannigfach verändern kann"[67]).

Indes hat das namenlose Ineinanderfließen der Gedankenmassen für das Problem seine Schattenseiten. Es fehlt an Klärung der widerspruchsvollen Ansichten, es fehlt an der strengen Modellierung, ja es fehlt geradezu an einem Mindestmaß standpunktlichen Rückgrats, ohne dessen Festigkeit das gedankliche Chaos keine Ordnung auszubilden vermag. Novalis hat diese Sachlage keineswegs verkannt. Aber das System, zu dem schließlich auch er kommen wollte, liegt jenseits aller besonderen Standpunktlichkeit, aller Teilbeschränkung wie die szientifische Bibel, wie der Typus des Gelehrten. Die Universalindividualität eines Systems aller Systeme, die er anstrebt, umfaßt wie auch die Universalpersonalität des Gelehrten jede besondere Individualität, sie ist daher schon zum voraus darauf angelegt, ideenreiche Idee zu bleiben, im Kreise der Denkmöglichkeit ohne Aussicht auf Verwirklichung zu beharren. Daß Novalis dennoch in allen seinen Studien und Versuchen nicht die willkürliche Vielfalt, sondern die Einheit einer ihm wesenmäßig entsprechenden Ordnung suchte und vor Augen hatte, wird in den meisten seiner Formulierungen deutlich. Überall trifft man in den verstreuten Spuren seines geistigen Reichtums auf eine wesensgleiche Substanz, die die hintergründige Dichte des Zusammenhangs herstellt.

Aber auch als Empfangender und Lernender war er sich der Aufgabe des personalen Geistes bewußt, die er dem Gebot der Wissenschaftslehre getreu durch Entgegensetzung sich darstellt: „Man studiert

[66]) Vergl. Kap. V 13b, c.
[67]) Novalis ed. Kamn. S. 644 Nr. 2005.

fremde Systeme, um sein eigenes System zu finden. Ein fremdes System ist der Reiz zu einem eigenen. Ich werde mir meiner eigenen Philosophie, Physik usw. bewußt, indem ich von einer fremden affiziert werde, versteht sich, wenn ich selbsttätig genug bin“[68]).

10. Die alogische Ordnung des Märchens.

Der wissenschaftlich-väterlichen Rechenschaft der Besinnung und ihres gedanklichen Niederschlags im System ist bei Novalis die mütterliche Neigung verschwistert, die das Geheimnis des persönlichen Weltalls unmittelbar auffangen, seine alogische und doch schlechthin einleuchtende Ordnung traumwandlerisch nachspürend wiederholen will. Die Aufgabe, die er hier stellt, geht aus von der unmittelbar romantischen Erfahrung: „Alles ist ein Märchen“[69]). Sie bemüht sich um „Gesetze des Märchens“[70]), gegen dessen Wesen doch nichts mehr verstößt „als ein moralisches Fatum, ein gesetzlicher Zusammenhang. Im Märchen ist echte Naturanarchie“[71]). Deshalb ist seine Erscheinung „wie ein Traumbild ohne Zusammenhang. Ein Ensemble wunderbarer Dinge und Begebenheiten, z. B. eine musikalische Phantasie, die harmonischen Folgen einer Äolsharfe, die Natur selbst“[72]).

Die philosophische Bedeutung des Märchens und des romantischen Sinns für das Märchenhafte liegt in dem Erfassen von Seinsverhältnissen, Zusammenhängen, sinnfälligen Ordnungen, die als solche der planvollen Berechnung des „philosophischen Kalküls“ nicht zugänglich, ja ihr geradezu entgegengesetzt sind. Das „Ensemble wunderbarer Dinge“, das sich im Traum wie im Märchen zusammenfindet, scheint eine willkürliche, zusammenhanglose Vielfalt. Dennoch wird in der Tiefe eine Ordnung offenbar, deren Klammer der Vielheit die Einheit, dem Sinnlosen, Auseinanderstrebenden seine geheime sinnvolle Gesetzmäßigkeit gibt. Ein Versuch, das Wesen dieser Ordnung zu ergründen, möchte sie dahin aufhellen, daß sie gleichsam mitgegeben ist mit der dem wunderbaren Ensemble gemeinsamen Dimension — der durchgehenden Einheit dieser Dimension, heiße sie nun Traum oder Märchen. Beide Erlebnissphären sind anarchisch, d. h. beide sind von einer logischen Ordnung der Vernunft unberührt. Mit Fichte ließe sich auch definieren, daß die unbewußten Produktionen der Einbildungskraft noch nicht zur bewußten Realität des Verstandes durchgedrungen sind. Dies aber bezeugt eine Einseitigkeit der Problemstellung, wie sie Novalis überwunden hat. Denn dieser verschließt sich der Einsicht keineswegs, daß die Ordnung, die das Märchen oder der Traum verhält, keine subjektiv geschaffene, sondern eigenständig seiende ist, deren Gesetzlichkeit objektive Gültigkeit zurecht für sich beansprucht.

---

[68]) Novalis ed. Kamn. S. 88 Nr. 106.
[69]) Novalis ed. Kamn. S. 34 Nr. 43.
[70]) ebenda S. 33 Nr. 32.
[71]) ebenda S. 670 Nr. 2068.
[72]) ebenda S. 671 Nr. 2072.

11. Magismus.

a) Die zweite Unschuld.

Das Organ für die alogische Ordnung der Dinge ist die Phantasie, und so ließe sich nach dem Schema der Wissenschaftslehre für den Weg nach innen die Gleichung aufstellen: „Sollten die Grundgesetze der Phantasie die entgegengesetzten der Logik sein?“[73]) Dann — dies muß der Weisheit letzter Schluß für den Romantiker sein — liegt die vollkommene Methode weder im bloßen logischen Vermögen noch in der willkürlichen Verknüpfung der Phantasie, sie ist vielmehr „Vereinigung beider, der Phantasie und Denkkraft“ und damit „Magismus“[74]). Was eigentlich mit dieser unendlichen Vereinigung gemeint sei, läßt sich ebensowenig genau formulieren, als Novalis eine genaue Vorstellung davon hatte. Es ist ein Wunschtraum dessen, der sich nicht zu alt zum Schwärmen dünkt und mit philosophischen Saturnalien nicht spart. Indessen mögen sich diese zugespitzten und dabei doch so zerfließenden Formulierungen in gewisser Hinsicht auch fruchtbar erweisen: Das Zusammenarbeiten von Phantasie und Denkkraft, die gegenseitige Berichtigung, die sich an dieser Zusammenarbeit bewähren soll, ist philosophisch nicht undenkbar. Überdies — so ahnt auch Novalis — gibt es Tiefen des Geistes, in denen die Funktionen noch nicht getrennt arbeiten und daher in ihren Wirksamkeiten dichter und vielfältiger sind. Ob allerdings eine nachträgliche bewußte Vereinigung den geistigen Urzustand — der doch etwa der des Kindes ist — wieder anzubahnen vermag, ob für die erste Unschuld des Geistes eine zweite höhere Unschuld der bewußten Wiederherstellung durch Magismus erreichbar ist, möge dahingestellt sein. Novalis selbst hat diese zweite gebildete Unschuld nur geschaut, nicht erreicht. Er preist sie angesichts der „gewöhnlichen Unschuld“, die „nur einmal wie der Mensch da ist und so wenig wiederkommt als er“. Mit der Überlegenheit des Eingeweihten fügt er hinzu: „Wer, wie die Götter, Erstlinge liebt, wird nie an der zweiten Unschuld den Geschmack finden wie an der ersten, ohngeachtet die letztere mehr ist wie die erste“[75]). Das „Ideal der Alleswollung“[76]), das in der Verknüpfung des Magismus seine vollkommenste Denkmöglichkeit findet, bleibt romantische Forderung. Nur im Ansatz ist der Geist fähig, der Forderung nachzukommen, und in dem Bemühen, das bisher noch unerprobte Wagnis zu leisten, dem Geiste seine eigenen dunklen Bereiche zu erschließen und damit seine ungenützten Kräfte auf neue höhere Aufgaben hinzuleiten, sind die Besinnungen des Novalis bei aller Verstiegenheit und Torsohaftigkeit bahnbrechend gewesen. Ja, er hat es erreicht, daß die geniale Zusammenschau, die ihm eigen war, über alle Willkür und

---

[73]) Novalis ed. Kamn. S. 127 Nr. 236.
[74]) ebenda.
[75]) Novalis ed. Kamn. S. 424 Nr. 1271.
[76]) ebenda S. 705 Nr. 2264.

Mängel seiner Aufzeichnungen hinaus, im Hintergrunde der gesamten Überlieferung erhalten blieb, und daß somit die methodische Aufgabe des Fragments, Vollständigkeit durch Unvollständigkeit darzustellen, sich erfüllte.

b) Die Methode als dritte Dimension der Unendlichkeit.

Die Methode der Alleswollung geht auf Darstellung der Unendlichkeit. Aber es gibt zweierlei Unendlichkeit, die extensive und die intensive. Der Romantiker erstrebt beide oder vielmehr: die intensive Unendlichkeit ist ihm Bedingung und erste Phase auf dem Wege zur extensiven Unendlichkeit, denn: „Je mehr man mit wenigem tun kann, desto mehr kann man mit vielem tun“[77]). Und hier wird jene dritte Dimension der Unendlichkeit sichtbar, die der Magier den beiden ersteren herrschaftlich überordnet. Es ist die schrankenlose Fähigkeit des Geistes, die Freiheit der Magie[78]), die aus und mit allem und jedem macht, was sie will. In dieser Sphäre sind die gegenständlichen Widerstände aufgehoben. Das Schwergewicht der Materie gilt für nichts. Denn Magie ist — und so enthüllt sie noch einmal ihren Sinn auch für die methodische Besinnung — keine Verwandlung des Stoffes, sondern eine Wandlung der Methode[79]). Somit enthüllt sich der Magismus geradezu als ein unendliches Spiel des Geistes mit sich selbst, mit den Möglichkeiten der Formgebung, die sich ihm niemals erschöpfen. Daran aber wird auch wieder die geistige Patenschaft der Wissenschaftslehre deutlich, die auf bloße Tätigkeit dringt und das zufällige Ergebnis der notwendigen Bewegung unbeachtet läßt. Deshalb erwärmt sich der Magier Novalis hier weniger für die Probleme selbst als für „ihre Entstehung, ihre Geschichte, ihre Verhältnisse, ihre mannigfaltige Stellung, ihre mannigfaltige Anwendung, ihren Nutzen, ihre verschiedenen Formationen. So läßt sich ein sehr trivialer Gedanke sehr interessant bearbeiten. Ein sehr weitläufiges Unternehmen der Art kann sehr interessant sein, ohnerachtet das Resultat eine Armseligkeit ist; hier ist die Methode, der Gang, der Prozeß das Interessante und Angenehme. Je reifer man ist, desto mehr wird man Interesse an Produktionen der letzteren Art haben. Das Neue interessiert weniger, weil man sieht, daß sich aus dem Alten soviel machen läßt. Kurz, man verliert die Lust am Mannigfaltigen, je mehr man Sinn für die Unendlichkeit des Einzelnen bekommt und interessiert sich überhaupt mehr für das Ausführen als für das Erfinden“[80]).

Der magische Bearbeiter ist der romantische Experimentator. Beiden geht es letzten Endes um methodische Versuche, nicht um

[77]) Novalis ed. Kamn. S. 467 Nr. 1454.
[78]) Vgl. Kap. VI 12e.
[79]) Vgl. Kap. VI 4, 5.
[80]) Novalis ed. Kamn. S. 120 Nr. 199.

sachliche Resultate, wie denn das Ideal des Magiers das „Experimentieren mit Nichts" ist[81]). Hier schwingt auch wieder jene romantisch-ästhetische Neigung mit, die am Universum allein die musikalische Seite betrachtet.

Eine solche Überschätzung der formalen Wesenheit, die zwar aus der zeitgenössischen Perspektive der kritischen Metaphysik verständlich ist, wird der Philosoph nicht mitmachen. Ihm ist das Resultat keine Armseligkeit und darf es niemals werden. Dennoch — hält er nur am Wert materialer Erkenntnisse fest — gibt es für ihn beim Magier methodisch mancherlei zu lernen. Vor allem dies: daß sich aus dem Alten so viel machen läßt. Dahinter verbirgt sich bei Novalis eine echt philosophische Einsicht: das Wissen um die ideale Beständigkeit der „alten" Probleme, und um die innere Unendlichkeit jedes einzelnen, die der Wechsel der Problemstellungen, der Wechsel der Methoden nicht auszuschöpfen vermag. Wieder ist es „die Sucht nach Originalität", die mit zunehmender Reife abnimmt, in der Erkenntnis, daß es letztlich diese Originalität nicht gibt. Das Neue ist immer schon alt, das Künftige ist das Vergangene, denn über die Zeiten spannt sich der eine Raum des Geistes und versammelt die Tendenzen des „es war" und „es wird sein" in der Mitte des „es ist". Deshalb kommt dem Philosophen nicht Erfindung, sondern Bearbeitung des geistigen Guts zu, methodisch fortschreitende Auswertung des material Gebotenen.

12. Die Methode als Problem.

Es mutet erstaunlich an, wie eingehend Novalis, der doch immer wieder als Problemdenker erkannt wurde[82]), sich mit der Methodik beschäftigt hat. Aber, dies darf nicht vergessen werden, er selbst legt sich auf keine Methode fest, gerade der Magier betont die volle Freiheit des Experimentierens — vielmehr wird ihm die Methode zum Problem, das er genau so vielfältig romantisch behandelt wie jeden anderen Gegenstand auch. Und auch dies ist festzuhalten: Novalis, der Romantiker, läßt sich weder auf den Generalnenner des Philosophen noch des Dichters bringen, in seiner Wesensbestimmtheit weder väterlich noch mütterlich aufklären. Vielmehr ist er sowohl Philosoph als auch Dichter, sowohl geist-väterlich als auch seelisch-mütterlich gebunden und von dieser doppelten Verwurzelung seines Wesens her seltsam zwiefach beheimatet. Dies besagt, wenn den vielfältigen Erscheinungsformen seines Problemdenkens doch eine systematische Haltung zugrunde gelegt werden soll: er philosophiert artistisch — und damit dilettantisch. Das artistische Philosophieren ist eine Paradoxie in sich selbst, eine echt romantische Paradoxie. Sie beschließt das vieldeutige Geheimnis dessen, der mit echtem philosophischem Scharfblick die Pro-

[81]) Vgl. Kap. VI, 11e.
[82]) Vgl. Kap. VII 10, Kap. VI 9c.

bleme auffaßt, doch nicht den nüchternen Ernst des Forschers aufbringt, das gewonnene Material langsam fortschreitend auszuwerten. Im Spieltrieb des Künstlers, in der ästhetischen Verlockung einer unendlichen Abwandlung begnügt er sich mit einer Freiheit der Methode, die zwar als letztes Ziel die Bestimmung des Systems erstrebt, aber praktisch über den Spielraum des bloßen Experimentierens nicht hinauskommt. Was den Stoff betrifft, ist Novalis Philosoph, ist er Problemdenker. Was die Form betrifft, ist er magischer Experimentator, ist er Künstler, der aus dem transzendentalen Formalismus der Wissenschaftslehre den ästhetischen Formalismus des Magiers ableitet, dem „das Beiwesentliche des Gegenstandes“[83]), die Darstellung selbst, das Wesentliche ist. Denn: „Darstellen um darzustellen, ist ein freies Darstellen. Es wird damit nur angedeutet, daß nicht das Objekt als solches, sondern das Ich als Grund der Tätigkeit die Tätigkeit bestimmen soll. Dadurch erhält das Kunstwerk einen freien selbständigen idealischen Charakter, einen imposanten Geist, denn es ist sichtbares Produkt eines Ich“[84]).

Die Probleme sind dem Magier intellektualer Stoff, die der unendlichen Abwechslung selbständiger Darstellung harren. Aus dieser Auffassung erwächst für Novalis jene eigentümliche Mischung von Treffen und Verfehlen, die seine Problembehandlung kennzeichnet. Oftmals bleibt sein Auge allein an den Problemen haften, dann ergeben sich für den Sachverhalt philosophisch wertvolle Einsichten; dann wieder verdeckt das Musizieren mit der Form die spröde Widerspenstigkeit des Stoffs. Aber noch die Versuche des magischen Idealisten können sich als philosophisch fruchtbar erweisen, wenn nur in ihnen auch magisch beiwesentliche, philosophisch wesentliche Anregungen mitgegeben sind. Die philosophische Fragwürdigkeit der magischen Methode hat Novalis selbst unübertrefflich formuliert: „Wenn man etwas Bestimmtes tun und erreichen will, so muß man sich auch provisorisch bestimmte Grenzen setzen. Wer aber dies nicht will, der ist vollkommen wie der, der nicht eher schwimmen will, bis ers kann. Er ist ein magischer Idealist“[85]).

Der magische Idealist will den unendlichen Gegenstand im unendlichen System erst dann darstellen, wenn er selbst zum Universalgenie geworden, die unendliche Methode dazu fest in der Hand hält. Die Bedingung der Möglichkeit magischer Methode ist somit Bedingungslosigkeit. Diese aber ist eine Unmöglichkeit. Sie läßt das System nur als Experiment, das Ganze nur als Fragment wirklich werden. Überall dort, wo Novalis sich aufs Unbestimmte verlegt, bis er es beherrscht, bleibt er stehen. Überall, wo er der magischen Bedingungslosigkeit abtrünnig wird und mit den Bedingungen rechnet, gelangt er vorwärts.

---

[83]) Novalis ed. Kamn. S. 569 Nr. 1783.
[84]) ebenda.
[85]) Novalis ed. Kamn. S. 222 Nr. 576.

13. Die Aufzeichnungen des Novalis als personale Konfession.

Novalis war in der Vielfalt seiner geistigen Persönlichkeit reicher, als er selber wußte. Mit dem Schlagwort des magischen Idealisten allein ist es bei ihm keineswegs getan, wenngleich er selbst sich als solchen bezeichnete und als solcher angesehen werden wollte. Viele damit nicht vereinbare Bestrebungen und Entdeckungen, die das Nüchterne und echt Fortschreitende seiner Haltung bekunden, heben nicht den Einklang der Harmonie, wohl aber den Einton auf. In der genialen Vieltönigkeit seiner seelischen und geistigen Kräfte, in der Aufspürung ihrer Mischungen und Besonderheiten — und entsprechend in der mannigfaltigen Aufgeschlossenheit seiner Interessen, ihrer begierigen Aneignung des Fremden, in der Unersättlichkeit seines Lebensgefühles stellt Novalis wahrhaft den „Keim zu einem unendlichen Genius" dar[86]), ein von der Natur gebildetes und vom romantischen Selbstbewußtsein zur vollen Entfaltung gezüchtetes Fragment der Universalpersonalität. Von diesem Aspekt aber fällt noch einmal ein neues Licht auf die fragmentarischen Dokumente seines Geistes, ist die Bildnerschaft des Romantikers doch hervorragend Selbstfremdmachung, personale Konfession. Auch für Novalis gilt deshalb das Wort Friedrich Schlegels: „Ich kann von mir, von meinem ganzen Ich gar kein anderes eschantillon geben als so ein System von Fragmenten, weil ich selbst dergleichen bin"[87]). Denn, so fährt Novalis fort, diese eigentümliche geistige Situation und ihre Abbildung zu begründen: „Als Fragment erscheint das Unvollkommene noch am erträglichsten — und also ist diese Form der Mitteilung dem zu empfehlen, der noch nicht im ganzen fertig ist — und doch einzelne merkwürdige Ansichten zu geben hat"[88]).

Der Romantiker ist auf einem Wege, der ihn, wie Novalis im Ofterdingen sagt, immer nach Hause führt. Aber dieses Überall, das sein Geist in Bruchstücken merkwürdiger Ansichten festhält, ist, da ihm die ruhende Mitte fehlt, die ihm den eindeutig ordnenden Bezug schenkt, ein alldeutiges Nirgends. Deshalb ist auch eine Stellungnahme der Forschung, die das Wesen des romantischen Geistes in einer eindeutigen Formel zu begreifen sucht, von vornherein verfehlt. Die romantische Geisteshaltung geht weder auf Philosophie, Religion, Wissenschaft, Kunst, Mathematik, Magie im besonderen, sie geht auf alle miteinander, erstrebt „fast immer nur eine höhere Potenz der Wissenschaftlichkeit überhaupt, nichts Spezifisches"[89]).

Den Schlüssel zu dieser unendlich sich verschwendenden Begierde vermag allein die verborgene Einheit des personalen Geistes zu liefern, die sich wieder nur der Hingabe eines absoluten personalen

---

[86]) Vgl. Kap. VIII, 22b.
[87]) Fr. Schlegel, Fragm. u. Ideen Fr. Schlegel an A. W. Schlegel 18. Dez. 1797.
[88]) Novalis Schriften hrsg. v. Kluckhohn, Bd. 1, 2, S. 379.
[89]) ebenda Bd. 3, 4, S. 95.

Einsatzes erschließt. Diesen Einsatz fordert Novalis auch für sein Erbe: „Jedes Buch, was der Mensch mit oder ohne Absicht als solcher geschrieben hat, was also nicht sowohl Buch als geschriebene Gedanken- und Charakteräußerung ist, kann so mannigfaltig beurteilt werden als der Mensch selbst. Hier ist kein Künstler, sondern der echte Menschenkenner kompetent; es gehört nicht für ein artistisches, sondern für ein anthropologisches Forum. So einseitig und unbillig, so arbitär und inhuman Menschen beurteilt werden, ebenso auch diese Art Schriften. Es gibt so wenig reifen Sinn für universelle Humanität, daß man sich auch über die Kritiken dieser Schriften nicht wundern darf. Gerade das Beste wird am leichtesten übersehen; auch hier findet der Kenner, für den der Mensch erst eigentlich vorhanden ist, unter dessen Augen er wird, unzählbare Nüancen, Harmonien und Gelungenheiten“[90]).

14. Die ewige Aufgabe der universellen Humanität.

Allein die Möglichkeiten fremdgeistigen Erfassens sind begrenzt. Nicht umsonst hat Novalis das Forum zum vollen Verständnis auf den Plan gerufen. Der einzelne Betrachter ist für sich genommen in seiner Einsatzfähigkeit beschränkt, ist wesentlich bestimmt von den jeweiligen Blickrichtungen des zeitgenössischen Geistes, ist abhängig von den Erlebnissen und Erfahrungen seines besonderen Schicksalsweges innerhalb des Gesamtschicksals. Der Einsatz der Schau, des Verstehens, den der Forscher in der Begegnung leistet, ist so beschränkt auf die scheinbare Willkür des auswählenden Blickes. Die romantische Forderung nach „universeller Humanität“ ist nicht erfüllbar. Auch vom Forum nicht. Denn auch dieses hat in anderen Ausmaßen seine Bedingtheiten und Beschränkungen. Das Problem ist weiter hinaus verschoben, aber nicht behoben.

So ist am Ende das Ergebnis dieser Untersuchung ebensowenig endgültig und eindeutig wie der Gegenstand, mit dem sie es zu tun hatte: die Philosophie des Novalis. Die Unendlichkeit, die sich in den genialischen Produkten dieses Geistes zusammendrängt, harrt für ihre vollkommene Auswertung der Reife einer universellen Humanität, wie sie als ewige Aufgabe stehen bleibt[91]). Indessen sind diejenigen,

---

[90]) Novalis ed. Kamn. S. 646 Nr. 2010.

[91]) Sehr gut schildert auch Spenlé die geistige Situation, in der sich die Kritik Novalis gegenüber befindet. „Il est peu d'auteurs qui aient été aussi arbitrairement défigurés ou si partialement jugés que Novalis, parce que précisément la critique doit atteindre ici à une souplesse pour ainsi dire infinie et parfois même jusqu'à la négation de ce besoin d'unité morale et intellectuelle, si essentiel à l'esprit humain. Son âme à reflété son temps comme elle reflétait la nature en ses aspects les plus divers, les plus mobiles, les plus illusoires. On la pourrait comparer à une sorte de prisme poétique, par qui la pensée romantique ambiante à été comme décomposée. Une critique vraiment

die sich trotzdem an ihr versuchen, keine magischen Idealisten, die die Schwierigkeit mit einem Zuge beheben wollen. Sie glauben vielmehr in aller Begrenztheit und Bedingtheit an ihr Tun als an ein solches, dessen Stückwerk von der Größe der Aufgabe nicht geschmälert wird, sondern, indem es sich ihrer Bestimmung dienend einfügt, fortschreitend das Seine tut, auf das auch die Künftigen, die Verpflichtung des Überkommenen fühlend, das Ihre tun.

---

libérée de partis-pris cherchera simplement en étudiant ce prisme à découvrir les lois de sa structure interne et à explorer les ondes diffuses, qui sont venues frapper ses multiples faces de cristal". (Novalis par E. Spenlé. Paris 1904, S. 103.)

Bibliographie.

Benutzte Ausgaben der Novalis-Schriften.

Novalis: Schriften ed. Minor, Jena 1907.
— Schriften ed. Kluckhohn-Samuel, Leipzig 1928.
— Fragmente, vollst. Ausg., ed. Kamnitzer, Dresden 1928.
— Briefwechsel mit den Schlegels. ed. Dr. I. M. Raich. Mainz 1880.

Benutzte Ausgaben von Autoren, die Novalis gelesen hat.

Jakob Böhme: Mysterium Pansophicum. Ges. Werke ed. K. W. Schiebler. Leipzig 1846. 6. Bd.
— De Mysterio Magno. Ges. Werke ed. Schiebler, 5. Bd.

Fr. Hemsterhuis: Über den Menschen und die Beziehungen desselben, in: Vermischte Schriften. Leipzig 1782. Bd. 1.
— Sophylus oder von der Philosophie. Vermischte Schriften. Bd. 2.

Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Ausg. der Pr. Akad. d. Wissensch. 3. Bd.
— Kr. d. r. V. Zweiter Paralogismus der Simplizität. Anmerkungen. 4. Bd. Ausg. d. Pr. Akad. d. Wissensch.
— Streit der Fakultäten. Ausg. der Pr. Akad. Bd. VII. Berlin 1917.
— Logik. Ausg. d. Pr. Akad. Bd. IX. Berlin 1923.

Johann Gottlieb Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. 1794. ed. Fritz Medicus. Leipzig 1922.
— I. Einleitung in die Wissenschaftslehre 1797. ed. Fritz Medicus, Leipzig 1920.
II. Einleitung in die Wissenschaftslehre 1797, ed. Fritz Medicus. Leipzig 1920.
Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre 1797. ed. Fritz Medicus. Leipzig 1920.

Fr. W. Schelling: Ideen zu einer Philosophie der Natur. 2. Bd. der sämtl. Werke. Stuttgart—Augsburg 1857.
— Von der Weltseele. ed. Otto Weiß. Leipzig 1911.
— Vom Ich als Prinzip in der Philosophie. 1. Bd. der sämtl. Werke. Stuttgart-Augsburg 1856.

Fr. H. Jacobi: Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen. Hamburg 1801.
— Sendschreiben an Fichte. Hamburg 1799.

Friedrich Schlegel: Fragmente und Ideen. ed. Franz Deibel. München-Leipzig 1931.
— Briefe an seinen Bruder August Wilhelm. ed. Oskar Walzel. Berlin 1890.

Fr. Schleiermacher: Reden über die Religion. Berlin 1806.
— Monologen. Berlin 1800.

Fr. v. Baader: Jugendtagebücher. Seele und Welt. ed. David Baumgardt. Berlin 1928.

Literatur über Novalis:

Wilhelm Dilthey: Das Erlebnis und die Dichtung. Berlin-Leipzig 1921.

Rudolf Haym: Die romantische Schule. Berlin 1870.

Heinrich Simon: Der magische Idealismus. Heidelberg 1906.

Ernst Heilborn: Novalis der Romantiker. Berlin 1901.

Eduard Havenstein: Friedrich von Hardenbergs ästhetische Anschauungen. Berlin 1909.

Oskar Hein: Novalis und Goethe. Wien 1915.

Egon Fridell: Novalis als Philosoph. München 1904.

E. Spenlé: Novalis. Paris 1904.

Henri Lichtenberger: Novalis. Paris 1912.

Adolf Huber: Studien zu Novalis. 1899. Euphorion. 4. Erg.H.

P. F. Reiff: Plotin und die deutsche Romantik. Stuttgart 1912. Euphorion Bd. 19.

Hermann Pixberg: Novalis als Naturphilosoph. Gütersloh 1928.

Paul Hensel: Novalis' magischer Idealismus. ed. Hoffmann-Rickert. Tübingen 1930.

K. Th. Bluth: Philosophische Probleme in den Aphorismen Hardenbergs. Diss. Jena 1914.

Albr. Weymann: Novalis Gedanken zur Psychologie. Diss. Berlin 1929.

Walter Veilchenfeld: Der Einfluß Jakob Böhmes auf Novalis. Berlin 1922.

Heinrich Eyselein: Novalis Gedanken zur Bildung des Menschen. Diss. Erlangen 1930.

Kurt Besser: Die Problematik der aphoristischen Form bei Lichtenberg, Schlegel, Novalis und Nietzsche. Berlin 1935.

Lebenslauf.

Am 1. November 1911 wurde ich, Anni Ruth Carlsson geborene Rebenwurzel, als Tochter des Bankiers Siegfried Rebenwurzel, wohnhaft in Genf, in Berlin geboren. Ich bin schwedische Staatsangehörige und protestantischer Konfession. Ich habe das Fürstin Bismarck-Realgymnasium zu Berlin-Charlottenburg von Ostern 1918 bis Ostern 1931 besucht und dort 1931 das Reifezeugnis erworben. Ich studierte vom Sommersemester 1931 bis zum Sommersemester 1932 in Berlin, sodann das Winter-Semester 1932/33 in Köln, vom Sommersemester 1933 bis zum Sommersemester 1936 wieder in Berlin. Vom Wintersemester 1934/35 bis zum Sommersemester 1936 war ich wegen der Arbeit an meiner Dissertation von der Universität Berlin beurlaubt. Das Wintersemester 1936/37 habe ich in Basel studiert. Am 6. März 1937 habe ich daselbst das Doktorexamen bestanden.

Meine Lehrer waren: in Berlin die Herren Professoren: Nicolai Hartmann, Eduard Spranger, Ferdinand Jakob Schmidt, Friedrich Meinecke, Fritz Hartung, Erich Kaspar, Ernst Perels, Wilhelm Windelband, Max Herrmann, Julius Petersen; die Herren Privatdozenten: Gerhard Masur, Heinrich Baron, Hedwig Hintze, Peter Rohden; in Köln die Herren Professoren: Ernst Bertram, Friedrich von der Leyen, Johannes Ziekursch, Gerhard Kallen, Hermann Bäcker. In Basel die Herren Professoren: Herman Schmalenbach, Paul Häberlin, Werner Kaegi, Walter Muschg.

Die Dissertation ist unter Leitung von Herrn Professor Nicolai Hartmann entstanden und mit einigen Änderungen von Herrn Professor Herman Schmalenbach angenommen worden.

Allen genannten Herren spreche ich an dieser Stelle meinen Dank aus, insbesondere Herrn Professor Nicolai Hartmann und Herrn Professor Herman Schmalenbach.

Buchdruckerei Frickert & Co. (vorm. P. Stankiewicz' Buchdruckerei GmbH.)
Berlin SW 11